

ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И ЛИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ (дискуссия)

Когда в 1987 г. А. Я. Гуревич начал вести при Научном совете по истории мировой культуры АН СССР семинар по исторической психологии, я предложил задать участникам семинара несколько вопросов относительно понятий «индивидуальность» и «личность». И подготовил соответствующую анкету.

Дискуссии по этим вопросам было посвящено специальное заседание семинара весной 1988 г. (краткий отчет о нем см. в хронике работы семинара в «Одиссее» за 1989 г.). Мы получили также ряд письменных ответов на анкету, которые публикуем ниже.

Среди тех, кто любезно согласился ответить на поставленные вопросы, — историки культуры, философы, филологи, искусствоведы, психологи. Среди них — специалисты по античной, средневековой и новейшей культуре Западной Европы, по традиционалистскому и современному Востоку. Одни коллеги ограничились несколькими замечаниями, другие прислали своеобразные небольшие трактаты; все отклики публикуются с благодарностью.

Понятия индивидуальности и личности сопровождают гуманитария неотступно, но пользоваться ими с надлежащей методологической разумностью чрезвычайно трудно. Ибо нет в нашем научном словаре более затрепанных, стертых, неопределенных слов. Они мелькают в заголовках тысяч статей и книг, нагруженные часто несхожими и сбивчивыми социологическими значениями. Они же — идеологические клише, употребляемые с привычно одобрительными, а порой изобличительными интонациями (если «личности» противопоставляется «соборность» или говорят, что «индивидуальность» — это хорошо, но «индивидуализм» — очень плохо).. Наконец, способна навести уныние и вовсе сбить с толку нелепость бытового употребления этих слов, по несчастью одновременно столь обязывающих и глубоких для истории и теории культуры. Пожалуй, только само слово «культура» стало в такой же степени мусорным и бессмысленным.

Расхожие обороты («удостоверение личности», «не переходить на личности», «культ личности») подразумевают попросту отдельного человека: вот этого, а не того. Точно так же: «индивидуальные заслуги» или «индивидуалист» (якобы тот, кто «тянет одеяло на себя» или, в лучшем случае, упрямо стоит на своем, «выпячивает» свое «я»). «Личность», «индивидуальность» или «индивид» поэтому на каждом углу звучат синонимически. Ценность же и смысл отличий одного человека от другого (и самой возможности осознания таких отличий) ставится обиходно в зависимость от добавления к любому из этих слов какого-нибудь оценочного

определения вроде: «выдающаяся личность», «преступная» или «добродетельная», «ничтожная», «энергичная», «пассивная», «эгоистичная», «любвеобильная» и т. п. Все внимание переносится на предикат, логический же субъект высказывания остается пустым. Или его наделяют тоже предикативным значением — при оценке того или иного индивида, который, оказывается, бывает или не бывает «личностью» и «индивидуальностью» или бывает ими в большей или меньшей мере; как будто это некие возможные положительные и поддающиеся измерению свойства конкретного человека, а не *регулятивные культурные идеи*, в свете которых данное историческое общество (я думаю, только начиная с Западной Европы нового времени) склонно судить о людях. В том числе и о тех, кто жил в обществе совсем иного социально-культурного типа, т. е. в обществе, которое было незнакомо с этими идеями и *само* своих членов *так* никоим образом не оценивало.

Историки, надо сознаться, обычно тоже пользуются терминами «личность», «индивидуальность» в бытовом плане, имея в виду всего лишь некоего персонажа, которому можно дать какую-то психологическую и моральную характеристику, который вообще чем-то выделяется. «Личность» Александра Македонского, Юлиана Отступника или императора Павла I — это нечто об их нравах, поступках и пр. — словом, о них как о конкретно существовавших "людях взамен почти условных именных бирок, прикрепляемых к событиям, ситуациям. Однако исследователи при этом отнюдь не затрагивают субстанциональное качество, которое логически высвечивало бы, выстраивало исторически своеобразное мироотношение и поведение этих людей.

Историки пишут также, допустим, о «личной зависимости» как существе феодального земельного держания или в целом о «личностном» характере социальных связей в средние века, не всегда задумываясь над тем, что к новоевропейскому понятию личности подобные зависимости и связи не имели — главное же, принципиально не могли иметь — ни малейшего отношения. Как раз собственно личное, индивидуальное, особенное, разумеется, перекрывалось и отрицалось публичными и формализованными индивидуальными («личностными») связями.

Так или иначе, понятия «индивидуальность» и «личность» нуждаются в философско-исторической и культурологической проработке и уяснении. Смысловые подмены, упрощения, путаница не мешают исследованию, если специальные цели и термины получают четкое, ограниченное толкование. Наверно, для прагматической политической истории, для политэкономии, для прикладной социологии (не уверен, что для психологии) этого достаточно. Ничего страшного не происходит, пока берут такие слова, как «личность» или «индивидуальность», для начала просто в общеупотребительной плоскости, а затем вкладывают в них уже узкопрофессиональное (и тоже однозначное) содержание.

Иное дело, если к этим понятиям подходить с культурной точки зрения. То есть причислять их ко всеобщности, к тем логико-историческим началам, на которых основывается или может основываться жизнь человеческая: по мнению некоторых, всегда и всюду, хотя и на разные лады; по

мнению других, лишь внутри известных исторических форм существования или даже только одной-единственной формы, но в любом случае с той смысловой бездонностью, с тем бесконечным разворачиванием, которыми отмечено всякое фундаментальное, исходное начало социально-культурного космоса.

Нет ничего удивительного в том, что каждый из нас, размышляющих, что же это такое — «индивидуальность» и «личность», вдруг видит себя словно бы вступившим в сократическую беседу с самим собой; словно бы заранее ничего не известно и ничего не ясно, нужно пытаться нащупать под ногами твердую дорогу, начинать с простейших вещей, дабы в конце концов убедиться, что они-то всего сложней. *Исходные* понятия — заветная *конечная* цель гуманитарного знания... Без методологической рефлексии наша наука в современной форме невозможна, это условие и признак ее жизненности. Лишь бесплотные, отлетевшие души не отбрасывают тени. В «Комедии» они поэтому сразу узнавали в Данте пришельца и «дивились, увидав живого».

Остается привести текст анкеты и послушать напряженную заочную дискуссию.

Л. М. Баткин

ТЕКСТ АНКЕТЫ

1. Как Вы понимаете соотносённость понятия «индивидуальность» с понятием «личность»? В каком плане эти определения отдельного человека совпадают? или разнятся? или как-то связаны?

2. Можно ли указать общее теоретическое основание для поисков меры индивидуального в любой историко-культурной эпохе? Или же качественная мера индивидуализации человека у каждого типа культуры — своя и особенная? Иначе говоря: индивидуален ли человек в разных обществах — пусть в разной степени и в разных формах — но все же в пределах одной в принципе шкалы (т.е. это сопоставимо, так сказать, количественно, по уровню)? Или сопоставлять следует лишь разнокачественные комплексы идей и представлений о том, что значит быть индивидуальным (включая сюда и антииндивидуальные ценности и установки)?

3. Что такое личность в свете исторической типологии культур? Можно ли говорить об «античной личности», «средневековой личности» и т. п., наконец, о личности на древнем и средневековом Востоке вообще или сугубо дифференцированно — в Японии, Индии и т. д.?

4. Как Вы соотносите изучение распространенных, массовых, стереотипных явлений и признаков данной культурной эпохи — и уникальных феноменов этой же эпохи? Что может дать творчество исключительного человека, гениальное произведение для понимания типа культуры, на фоне которой это произведение выделяется?

5. Насколько Вам кажутся (или, напротив, отнюдь не кажутся) важными задачи изучения индивидуального в истории культуры? В чем Вы усматриваете для себя лично наибольшие методологические неясности и трудности? Можно ли считать, что всякие или только некоторые подходы тут результативны?

ИЗМЕНЧИВОЕ СООТНОШЕНИЕ ДВУХ ПОСТОЯННЫХ ХАРАКТЕРИСТИК ЧЕЛОВЕКА

Личность» есть характеристика человека с точки зрения его участия в общественной жизни и значительности роли, которую он в этой жизни играет. «Индивидуальность» определяет внутренний мир человека, его духовный потенциал, выражающийся обычно в формах, не имеющих прямого и непосредственного общественного содержания. В этом смысле «индивидуальность» можно рассматривать как «остаток» (термин Л. Я. Гинзбург) от всех непосредственно общественных проявлений личности.

Предложенные в анкете термины для обозначения этих двух сторон человеческой духовности во многом носят объективный характер и потому обоснованны. На это указывают как повседневные контексты слова личность» («выдающаяся личность», «межличностные отношения», удостоверение личности», «личное дело» — как совокупность документов т. д.), так и его иноязычные аналоги: фр. *personne* (и в еще более отчетливой форме *personnalite*), англ. *personality* означают именно личность в аспекте ее общественных проявлений и достижений. Вся эта семья слов восходит к латинскому слову этрусского происхождения *persona*, изначально означавшему «маска актера», «личина», «совокупность внешних, общественных проявлений человека». Существуют специальные исследования, посвященные феномену «*persona*» в римской культуре.

Слово «индивидуальность» состоит из основы латинского глагола *divio* («разделяю») и отрицательного префикса *in-* и этимологизируется, таким образом, как «нераздельность», т. е. неподдающееся дальнейшему делению ядро, остающееся после всех внешних манифестаций и характеризующее человека в его неповторимости, интимной сущности.

При всей объективной обоснованности терминологического употребления обоих слов суть проблемы лежит, разумеется, не в сфере терминологии, а в самом кардинальном историко-культурном факте — в биполярности человека, в постоянной нераздельности и неслиянности его внешне ориентированной, непосредственно общественной стороны и стороны, ориентированной внутренне.

Развитие этого противоречия, во многом определяющее эволюцию культуры, происходит по двум направлениям или в двух формах — линейно-поступательной, объемлющей всю историю человечества, и циклической, характерной для каждой культурной эпохи. Ставить вопрос альтернативно, как это сделано в анкете, нет оснований: каждое явление культуры одновременно принадлежит обоим формам развития.

В пределах первого из указанных направлений на протяжении многих веков идет постепенное накопление элементов индивидуализации, чтобы разрешиться той романтической революцией, которая приходится на первую половину XIX в. и которая отделяет эпоху объективного искусства,

риторического самовыражения, абсолютного преобладания «гражданина» над «человеком» и т. д. от эпохи обостренно индивидуальных форм самовыражения в искусстве, экзистенциального переживания действительности вместо отвлеченно теоретического ее осмысления и т. д.

Это общее движение повторяется в специфической форме в каждую эпоху. Так, оставаясь в пределах доромантического регистра общественной жизни, средневековье знает ту же в принципе эволюцию от эпической расторопности человека в объективности мира и общественного целого к острейшему индивидуальному переживанию этой объективности хотя бы, например, в западноевропейском францисканстве или в византийском исихазме.

Живая плоть культуры и общественного бытия проявляется, однако, не в этих общих закономерностях, а в тех обусловленных своим временем и потому неповторимых взаимодействиях «личности» и «индивида», которые характерны для каждой конкретной историко-культурной ситуации. Было бы заманчиво показать, например, как нарастающая кристаллизация «индивидуальности» у древних римлян вступает в конфликт с их «личностью», никогда, однако, не переступая пределов последней — базой оценки (и самооценки) человека остаются его общественные проявления. В основе развития культуры и общества лежит не «индивидуальность» и не «личность», а их изменчивое соотношение.

Лучше не пользоваться странными словосочетаниями «античная личность», «феодалская личность», а говорить о соотношении только что названных компонентов, характерном для античности, для средневековья и т. д. В древнем римлянин — например, в тацитовском Агриколе — соотносятся те же две ориентации, что и в современном человеке, но для Агриколы интроспекция предполагает самооценку с точки зрения возможностей реализации себя в глазах общества, и именно это делает его «античной личностью»; современный же человек (по крайней мере, западноевропейский) утверждает себя как индивидуальность в своей независимости от общественной и культурной традиции или все чаще, как было, например, в 1960—1970-х годах, в своем противостоянии ей.

Границы между «индивидуальностью» и «личностью» текучи и условны. Историческое поведение людей, в котором непосредственно реализуются общественные процессы, зависит от идейной позиции человека по отношению к обществу, но эта «личная» позиция всегда и глубоко связана с «индивидуальностью». Исследование исторических закономерностей под этим углом зрения — актуальная задача исторической науки.

Трудности, здесь возникающие, в пределах науки как специфической формы познания, действительно, вряд ли до конца преодолимы. Они связаны с тремя моментами. Первый — принципиальная неverifiedируемость выводов, которые всегда остаются лишь на уровне большей или меньшей вероятности: если и удастся установить бесспорно факт убийства царевича Дмитрия Годуновым и очертить общественные мотивы, которыми царь руководствовался лично при принятии такого решения, то об интимных полумыслях-получувствах, владевших им, всегда можно будет только догадываться, как догадывались о них Пушкин или Шалапин.

Второе обстоятельство вытекает из характера исторических источников. Если речь идет об отдаленных эпохах, в которых интимные письма, дневники, исповедальные тексты почти отсутствуют, то индивидуальные психологические мотивы общественного поведения обнажаются практически лишь в художественной литературе. Но тогда в какой мере отраженный в них психологический тип обусловлен образной системой произведения, а в какой характеризует объективные общественные отношения? Типичная для эпоса пара героев, столь ясно представленная Роландом и Оливье, указывает на существование этих двух психологических типов личности в рыцарской среде или порождена требованиями жанра? В новое время документы, проливающие свет на человеческую индивидуальность, обильны, но что и как характеризует эпоху — запечатленный в таких документах «внутренний человек» или тот его исторический имидж, который он сам же себе придал? Какой образ императора Александра отражает и окрашивает состояние русского общества и русской культуры первой четверти прошлого века — «кочующий деспот», «плешиный щеголь, враг труда», друг Аракчеева, подавитель Семеновского бунта или нервный, сложный, истонченно духовный, бесконечно усталый и мучительно разочарованный человек, писавший письма сестре и бросивший в огонь список декабристов? Если оба, то как они соотносятся между собой? Как объективно и строго научно определить это соотношение?

Наконец, последнее. Индивидуальность сплошь да рядом оказывается лишь выражением коллективной нормы, пришедшей в конфликт с другой нормой, тоже коллективной: Сципион Старший — одна из самых своеобразных и ярко выраженных индивидуальностей в римской истории, но ее проявления в ряде случаев (например, отказ подчиниться требованию отчитаться в расходовании военной добычи) представляют собой лишь активное, остро индивидуализированное возрождение архаических норм общественного поведения, которые лишь вследствие изменившихся условий приобрели характер гипертрофированной индивидуальности и эпатажа. Где здесь граница между общественным, личным и индивидуальным? Как вообще перейти от изучения дискретных фактов к бесконечному континууму живой жизни?..

ЛИЧНОСТЬ КАК ОБЛИК И КАК САМОСТОЯНЬЕ

Не всегда, как мне думается, оправдано стремление избавиться от многозначности важнейших понятий в гуманитарных науках. Хотя компьютерная эра и торопит, она пока еще не совсем в ладах (совсем не в ладах) с таким основополагающим принципом гуманитарного знания, как усмотрение в слове глубокой и подвижной внутренней перспективы, что отчасти и роднит гуманитарно с поэзией. Только вот поэзия творчески играет с этой перспективой («смысловое мерцание», по выражению Лотмана), а гуманитария видит в этой перспективе предмет рефлексии.

Все это относится к понятию «личность» как к одному из стержневых гуманитарных понятий. Итак, на мой скромный взгляд:

а) условное понятие «личность» как понятие, связанное с идеальной типизацией индивидов в той или иной социально-исторической общности, — понятие вполне достойное и работающее в плане исторической психологии. Но оно берется почти автоматически, без рефлексии. И нет в том никакого греха;

б) при более рефлексивном и философичном и, стало быть, ценностном подходе это понятие начинает как бы двоиться.

С одной стороны, оно воспринимается как некое *универсальное* понятие, как обозначение определенного облика, облика, человеческого облика, в коем отчетливо явлены важнейшие положительные (в некоей условной общечеловеческой шкале) духовные, нравственные или поведенческие ценности данной культурно-исторической общности. В этом плане можно говорить, скажем, об античной полисной личности, о средневековой японской рыцарской личности, о традиционной русской монашеской личности.

Личность традиционных обществ чаще всего строится и утверждается через парадоксальную сознательную резиньяцию ради некоего сакрального лада (вспомним: «отрекись самого себя...»).

С другой стороны, понятие личности воспринимается как понятие *локально европейское*. В этом смысле личность есть, если угодно, самосознание, сознательное самостоянье, самообоснование. В нашем российском пореформенном контексте на это понятие личности-самосознания наслоилось еще и понятие личности-совестливости. Впрочем, оно легко укладывается в европейскую парадигму личности-самосознания, или личности-ответственности. А уж объект ответственности в культурном плюра-лизованном обществе приходится выбирать на свой риск и страх. Отсюда и обнаруженный экзистенциалистами в специфических условиях Европы и проработанный ими теоретически вопрос о конституировании личности в актах внутреннего выбора, о присужденности к свободе и т. д. Все это было обнаружено и осмыслено в Европе XIX — XX вв., все это более всего сродно европейскому духу. Но сложность-то в том, что этот круг представлений проливает некоторый свет на духовное содержание великих

«осевых» культур. Если эти культуры не знали характерной для новоевропейской эпохи заведомой обращенности сознания к самому себе, это не значит, что в них не было этой глубинно-интуитивной обращенности...

Моя исследовательская ситуация такова, что именно занятия культурной проблематикой «третьего мира» заставляют меня держаться как раз за эту двоящуюся схему. Почему?

В условиях нынешней *относительной* конвергенции культур, в условиях нынешней универсализации элементов европейско-американского (и в частности, нашего, советского) лингвистического, технологического, социально-организационного и политико-правового опыта обнаруживается некая взаимодополнительность обоих этих словоупотреблений. И за всем за этим — некая всеобщая потребность во взаимном соотношении элементов активной рациональности и персонализма Запада с достижениями традиционного интеллектуального и имагинативного опыта народов Востока;

в) именовать индивида-чудовище личностью, на мой взгляд, бездумно пользоваться даром человеческой речи. Посему и именование культа чудовища «культом личности» (скажем, культ «личности» Пол Пота или Иди Амина) — пример легкомысленного и опасного словоупотребления;

г) изучение сугубо индивидуальных проявлений исторической жизни в деяниях конкретных людей, в конкретных памятниках и текстах — нормальный элемент как прагматической истории, так и — на более высоком уровне понимания — *Geistesgeschichte*, *Kulturgeschichte*. Для последних особенно важно, что индивидуальный духовный опыт не просто «отражает» в себе историю, но и благодаря уникальному преломлению в субъекте разнородных структур психики, языка, логического мышления, имагинации этот опыт опосредует историю в актах человеческого воления (воления положительного или отрицательного, т. е. неволения, приневоленности, подневольности). Стало быть, *творит* ее. Стало быть, при такого рода подходе проблема индивида в истории вновь упирается в многозначную проблему персонально-личного. В проблему *человеческого лика* истории.

О ПРИМЕНЕНИИ МЕТОДОВ СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ К ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМУ МАТЕРИАЛУ

1. Считаю, что у историков культуры нет оснований различать понятия «индивидуальность» и «личность». Если бы психологи стали настаивать на необходимости такого различения, этот вопрос пришлось бы рассмотреть снова, так как понятия эти относятся к сфере компетенции психологов.

2. Оценка меры индивидуального в различных историко-культурных эпохах в принципе в известной мере возможна. Представляется, что более плодотворной будет многомерная оценка по нескольким независимым параметрам. Типология личностей и форм проявления индивидуального должна быть разработана на основании имеющихся результатов статистических и психологических обследований XIX и XX вв., а также новых исследований с охватом возможно большего числа народов различных континентов с различными культурными традициями, в том числе и носителей дописьменных культур.

Я верю, что такую типологию, если она будет создана во всеоружии методов современной дифференциальной и социальной психологии, можно будет затем с пользой применять «на глаз» и к эпохам, от которых не осталось ни результатов психологических обследований, ни анкет, ни статистики, т. е. и к эпохе Возрождения, и к средневековью, и к Древнему миру.

3. Культурно-историческая типология личностей возможна, но предметом ее окажутся статистически преобладающие характеристики личности в каждую отдельную эпоху. Об античной личности говорить трудно, но о типе личности древнего грека или римлянина, по-моему, можно и не без пользы. Не следует только удивляться тому, что в силу нормальной вариативности личностных характеристик мы находим в наших источниках и греков и римлян, которые хорошо вписались бы в нормы мышления и поведения человека Древнего Востока, и людей типа Цицерона, относительно которого трудно понять, чем же он отличается по психологическому складу от некоторых наших соотечественников и современников.

4. Подлинное научное изучение уникальных явлений в культуре, т. е. включение их в достоверно реконструированный причинно-следственный ряд, невероятно трудно; если же подтвердятся догадки о неполной детерминированности психической деятельности человека, придется признать, что возможности научного познания ограничены в данном случае принципиально. С другой стороны, для эпох, от которых дошло слишком мало данных о рядовых людях, изучение гениальных произведений дает очень много для понимания культурного фона: надо только уметь увидеть, что автор такого произведения принимает за самоочевидное и бесспорное, а что он отвергает с особым эмоциональным накалом.

5. Изучение индивидуального в истории культуры представляет собой задачу, пожалуй, еще более важную, чем изучение среднего и типичного, но и более трудную. Самое разумное было бы, если бы большинство исследователей культуры и впредь, как это было до сих пор, изучали факты, касающиеся индивидуальных достижений человеческой культуры, и делали частные эмпирические обобщения. Главная трудность, затронутая мною уже в ответе на четвертый вопрос, заключается в крайней сложности закономерностей психологии творчества, недостаточной изученности даже тех проблем, которые как будто могли бы поддаваться усилиям исследователей, и в наличии здесь, возможно, даже принципиально неразрешимых загадок. Результативными при изучении индивидуального в истории культуры являются все подходы, не отступающие от универсальных принципов научного метода, а из нерезультативных мне лучше знакомы герменевтика школы Дильтея и структурализм.

ТРАДИЦИОННЫЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ – НЕОБХОДИМОЕ УСЛОВИЕ НОВИЗНЫ

1. Соотношение понятий «личность» и «индивидуальность» зависит, разумеется, от того, что в них вкладывать. Психолог Б. Г. Ананьев различал их так: индивидуальность дается человеку от природы, личность выражает меру причастности индивида к социальному опыту. Пример Б. Г. Ананьева: Маяковский ярче как индивидуальность, Блок крупнее как личность. Если вкладывать в разбираемые понятия такой смысл, на первый план выступает соотношение природы и культуры в отдельном человеке.

2. Представляется, что само существование историко-филологического знания возможно лишь благодаря тому, что культуры сопоставимы и что каждая из них в принципе способна с помощью дисциплинированного усилия постигать другие, причем важно не соотношение культур во времени, а состояние соответствующих источников. Несмотря на разительное внешнее несходство, в различных культурах обнаруживаются те же элементы и ситуации, всякий раз по-новому связанные друг с другом. Это похоже на смену картинок в калейдоскопе: картинки разнятся, а элементы те же. Различие и родство множества химических соединений — другой аналог.

3. Выражения «античная личность», «средневековая личность» смешны уже в языковом отношении. Полагаю, что этого достаточно для их оценки.

4. Не умею отказаться от представления, что великие произведения выражают эпоху и даже самое главное в ней, хотя по раздумью видно, как это спорно. Значительный художник как будто бы и выражает полнее других свою эпоху, и менее всех от нее зависит. Если где права диалектика, то здесь.

5. Безусловно результативными считаю те приемы, которые давно открыты и тысячекратно использованы в новоевропейской традиции. Отвлекаясь от полезных технических усовершенствований, скажем, что и возможность, и самая желательность новых приемов сомнительны. Что касается убедительной новизны, то она не только возможна, но и неизбежна при соблюдении традиционных научных процедур; это происходит за счет пополнения материала, неустанных усилий мысли и двойной новизны опыта — исторического вообще, а также того, что создается текущим моментом в пределах конкретной науки.

Таково соотношение старого и нового, когда определенный уровень развития науки либо уже достигнут, либо еще не утерян. Потеря уровня разительнее всего сказывается в том, что даже в научных кругах ослабевает способность отличать подлинные достижения и продуктивные приемы от того, что не является таковым. Если ложные познавательные идеалы получают преобладание, упадок традиции происходит в обстановке зловещего ликования.

ЛИЧНОСТИ СВОЙСТВЕННО НЕКОЕ БЛАГОРОДСТВО

1. «Индивидуальность» раскрывается в специфическом поведении или умении, «личность» — в *поступках*, т. е. в действиях, обнаруживающих такую последовательность, которая может быть сформулирована в качестве этического *принципа* («ни при каких обстоятельствах не следует поступать несправедливо»), «истина превыше всего», «жизнь, отданная борьбе за свободу, прекрасна» и т. д.). Личность не просто следует ценностной норме, но *выбирает* соотносенную с ней линию поведения. В действиях личности всегда проявляется некое *благородное* начало, они всегда *осмыслены* (будь то служение людям, трудные путешествия ради знаний или упорные тренировки ради выдающихся побед). Поступки личности могут характеризоваться весьма различной степенью самоотверженности, самоотречения, самовоплощения, однако они всегда связаны с внутренней мобилизацией, они всегда — не *по пути наименьшего сопротивления*. Поступки личности — это *нетривиальные* шаги. Феномен личности, далее, констатируется не в связи с каким-либо одним, хотя бы и совершенно замечательным деянием, но в связи с более или менее длительной и последовательной линией поведения, ибо поступки, характеризующие личность, должны быть *не случайными*. С другой стороны, выбор особого образа жизни не всегда создает личность. Грек, надевший плащ философа, или христианин (особенно в эпоху господства христианства) еще не обязательно тем самым личности, хотя, конечно, развитие проблематики жизненного пути способствует развитию личностного поведения.

Таким образом, мне представляется, что действительно можно говорить об особом типе поведения и связанном с ним особом типе мироотношения, который требует особого именованя и для обозначения которого в русском языке как раз систематически используется слово «личность» (хотя оно же систематически используется и в более широком значении, указывая вообще на индивида в его социальном качестве).

Уместно, наконец, отметить следующее. Справедливо пишут, что понятие «личность», взятое в противопоставлении к понятию «индивидуальность», призвано указать на сознательное определение своего отношения к окружающему. Однако необходимо подчеркнуть известную подвижность этой «сознательности»: она не всегда выступает в виде четкой концептуализации и последовательной рефлексии. Мы явственно ощущаем обоснованность и закономерность последнего сократовского поступка — его нежелания бежать из тюрьмы, но предпринятая в «Критоне» попытка рационализировать это решение до уровня концепции оказывается плоской и, в сущности, ненужной. Можно заметить, что поведению наиболее ярких личностей присуща большая доля спонтанности. Представляется также, что историческая ситуация, в которой сознательная установка на то, чтобы «быть личностью», становится одним из наиболее тривиальных ценност-

ных принципов, должна быть ситуацией оскудевания личностного поведения.

2. Георг Форстер, рассказывая о первой встрече экспедиции Кука с туземцами на острове Танна, описывает, в частности, такой эпизод: «Пушка выстрелила по берегу, и в тот же миг две сотни туземцев враз попрыгали из своих каноэ в море. Лишь один хорошо сложенный молодой человек с открытым, приятным лицом остался стоять в своей лодке...» Через пару дней тот же юноша (которого звали, как выяснилось, Фанокко) появился, опять же один, на европейском корабле, отобедал в капитанской каюте, обнаружил любознательность и сообразительность. Таким образом, я совершенно не склонен думать, что индивидуальность поведения — свойство какого-то узкого круга культур или высших ступеней цивилизации. С другой стороны, если теперь спросить: «Чья индивидуальность ярче — меланезийца Фанокко или европейца Джеймса Кука?» — я не знаю, как это можно измерить. То, что легче сопоставить, — это богатство культурных форм самовыражения.

3. Феномен личности, как он описан в ответе на первый вопрос, не является исторически универсальным. Не берусь назвать первую личность в истории, но, пожалуй, первые описания личностей мы застаем в «Илиаде». Места и времена расцвета феномена личности: Греция, VII—III вв. до н. э.; Рим, от середины II в. до н. э. до времени Антонинов; Западная Европа, XVI—начало XVII в.; Европа и вестернизированные страны с середины XVIII в. Вместе с тем представляется возможным спорадическое, подчас весьма существенное присутствие данного феномена в самых разных местах и временах. Для этого нужен индивид, обладающий самостоятельностью и твердыми моральными основаниями, столкнувшийся при этом с нетривиальной ситуацией (таковые, например, систематически возникали при контактах заморских народов с европейцами). Личность обнаруживает себя обязательно на основе высших идейных принципов, но может раскрыться и на основе мужества, великодушия или чувства ответственности.

Что касается «античной личности» и т. п., то, вероятно, можно для каждой данной культуры выделить специфический набор оснований, на которых будет зиждиться личностное поведение.

Но все-таки, если я скажу: «Сократ — характерный выразитель античной личности», — я, кажется, скажу нелепость.

4. Ясно, что изучать нужно и массовое и выдающееся, причем желательно в сопоставлении. Гениальное произведение умно и правдиво. Оно проходит сквозь предрассудки и банальность эпохи — к существенным связям. Это незаменимый источник.

5. Я не думаю, что существуют специфически успешные подходы именно к данному кругу вопросов. Некоторую специфическую сложность можно усмотреть в задаче дифференцированного и вместе с тем дополняющего друг друга рассмотрения собственно поведенческих и мировоззренческих феноменов, а также степеней ответственности («серьезности») различных высказываний. Но и здесь специфика относительна. Сколько раз — я позволю себе повторить то, что имел уже случай высказывать, —

рефлексию по поводу пространства и времени смешивали с ориентацией в пространстве и времени! Сколько концепций построено на принятии жанровых конвенций за особенности мышления, особенностей выражения — за особенности восприятия действительности! В результате оказывалось, что многие книги, которыми мы зачитываемся, созданы людьми, не ведавшими ни любви, ни дружбы, которые, сочиняя целые поэмы, не догадывались о том, что они — сочинители, и которые употребляемые ими метафоры воспринимали не в переносном, а в буквальном смысле. В конце концов дело не только в подходах, но и в здоровом понимании того, что такое люди и коллективы людей. В этом плане мне кажется привлекательным стиль (я не говорю сейчас о конкретных идеях) Макса Вебера, в котором воля к концептуальным интерпретациям, нетривиальность суждения и здравый смысл уживаются превосходным образом.

НУЖНО БЫ ФОРМАЛИЗОВАТЬ ПОНЯТИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

1. По моим наблюдениям, в современном языке — даже научном — понятия «индивидуальность» и «личность» употребляются без разбору, вполне синонимично, а если кто-то из ученых (например, среди психологов) и вкладывает в них различие, то это остается его индивидуальным (личным) словоупотреблением. Для меня это синонимы, обозначающие одно и то же понятие, но с оттенками: «личность» — больше при взгляде со стороны. «Я чувствую себя [такой-то] личностью» звучит естественнее, чем «Я чувствую себя [такой-то] индивидуальностью».

2. Думаю, что здесь, как и везде в подобных случаях, качественная разница может быть разложена на совокупность количественных различий составляющих ее элементов. Для того чтобы исследование в этом направлении было плодотворно, первая необходимость — формализовать понятие индивидуальности, разложить его в список признаков (параметров) так, чтобы эту «шкалу» можно было прилагать ко всякому обследуемому материалу. Тогда наличие каждого из этих признаков в той или иной культуре можно будет определять количественно — каким образом, можно будет договориться (в зависимости от используемого материала). Задача эта фантастически трудна; но пока она не решена, исследование индивидуального в истории культуры будет оставаться больше искусством, чем наукой.

3. Безусловно, при таком подходе можно будет говорить и об «античной личности», и о «раннегреческой» или «эллинистической» личности, и, наоборот, о «личности традиционалистической культуры» — как бы сужающимися или расширяющимися кругами, в зависимости от охвата материала.

4. «Уникальный феномен» и «исключительный человек», «гениальное произведение» — вещи разные. Вероятно, следует различать «исключительное явление», наиболее полно выражающее характерные признаки своей эпохи и способное выступать ее «полномочным представителем» в истории культуры (так обычно по «великим писателям» и изучается история литературы и т. п.), и «исключительное явление», наоборот, выпадающее из своей эпохи, — в таком случае оно обычно бывает или атавизмом предыдущей эпохи, или мутацией, предвещающей последующую эпоху.

5. Важность проблемы не подлежит никакому сомнению: история человеческой культуры если не исключительно, то в большой степени сводится к истории «образа человека» (или «модели человека»). Главную трудность ее я вижу в формализации этого понятия (см. ответ на второй вопрос); частные трудности — в нахождении способов обработки разнообразнейшего материала, которым располагает историк, с тем чтобы извлечь из него косвенные данные об искомым признаках.

ПРЕДПОЧТЕНИЕ - ПРОГРЕССИВНОМУ ИНДИВИДУ

Корректнее обозначить эту проблему как «типология индивида и массового индивидуального сознания в различные стадиально-формационные эпохи и в разных культурных (цивилизированных) средах».

Сразу же отмечу, что у отдельных исследователей могут быть разные представления о содержании понятий «индивид» и «личность» (тем более что одно из них международное, а другое русское). Например, в своем понятийном инструментарии первому я придаю преимущественно абстрактно-философское значение, а второму — более конкретное, социально-психологическое. Сопоставлять «индивидуальность» и «личность» вообще затруднительно, ибо первая — качественная характеристика «индивида», т. е. иная категория, несопоставимая с «личностью».

Общих критериев («мер») для выделения («поисков») индивидуального, полагаю, во всех эпохах и обществах было три. Первый: наличие личностей, осознанно недовольных социальной ситуацией (как с консервативных, так и с прогрессивных позиций). Второй: прогрессивному индивиду присуще то, что «он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46, ч. 1. С. 476). Третий: место и эффективность воздействия индивида на ход истории в конечном счете определяется, помимо личных качеств, его способностью воздействовать в нужном направлении на массовое сознание.

В этой связи типология исторического творчества «исключительного человека» имеет бесчисленные конкретные варианты, из коих три принципиально типовые в смысле стимула исторического движения: первый — исключительная личность нацелена с той или иной степенью понимания избранной перспективы на поступательное движение; второй — таковая же личность не меньшего масштаба поворачивает ход истории на попятный путь (таких деятелей было особенно много на Востоке, хотя бы Чингисхан и ему подобные, пусть меньших масштабов, завоеватели, которые использовали более архаичные системы Азии против относительно передовых, включая европейские); третий — исключительная личность ищет компромисса между поступательными движениями своего общества и его традиционной инерцией (позволю себе назвать Наполеона).

Мы отдаем понятное предпочтение личности первого типа, особенно если она сумела сплотить вокруг себя индивидов со способностью к соответствующим деяниям и их мировоззренческими мотивациями. Вместе с тем для извлечения фундаментальных теоретических уроков из исторической практики столь же необходим объективный анализ исключительных личностей второго и третьего типов и их сподвижников. Без такого анализа не обойтись в первую очередь историкам Востока, где затруднительно обнаружить крупномасштабную личность первого типа, во всяком случае в новое и новейшее время.

ЧЕРЕЗ ИДЕЮ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Проблема соотносительности личности и индивидуальности так или иначе вставала в каждой культурной эпохе, поскольку каждая имела относительно самой себя свою особую форму рефлексии, вырабатывавшей особенный — этой эпохе свойственный — духовный опыт и духовный путь. Каким образом человек познает и осмысливает себя — тема античных мифов и трагедий, средневековых житий и исповедей, нововременных романов и лирики. И всюду — философии.

Свою позицию я постараюсь выразить путем сопоставления на этот счет идей Н. А. Бердяева, В. С. Библера и Абельяра, которые в ряде весьма существенных пунктов оказались близки друг к другу.

«Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь. На мистической глубине все происшедшее с миром произошло со мной. И тут я сталкиваюсь с основным противоречием моей противоречивой природы. С одной стороны, я переживаю все события моей эпохи, всю судьбу мира как события, происходящие со мной, как собственную судьбу; а с другой, я мучительно переживаю чуждость мира, далекость всего, мою неслиянность ни с чем».

Это строки из «Самопознания (опыта философской автобиографии)» одного из славнейших представителей русской философской мысли — Н. А. Бердяева¹. Как никто другой, он ясно выразил бытование в одном сознании двух сознаний (мира как собственной судьбы — и одинокости, обособленности, остранинности своего «я» от «не-я»). Культурная мысль начала века прекрасно понимала радикальные трансформации в сфере мышления, на которые оказался обреченным человек XX столетия. «Я всегда был и оставался человеком духовно рожденным *после* века просвещения, критики и революции, — писал Н. А. Бердяев. — Я преодолел рационализм „просвещения“, но это было гегелевское *Aufhebung*, т. е. я не мог быть до „просвещения“ или делать вид, что я „до“. Некоторые религиозные течения начала XX в. делали вид, что они пребывают в наивной, докритической стихии, имитировали народный примитивизм. Мой иррационализм или сверхрационализм прошел через „просвещение“ не в смысле французских течений XVIII в., а в смысле Канта, который формулировал вечную правду „просвещения“ и с ней связывал свое учение об автономии. Я изначально был „автономен“, „анти-авторитарен“ и ни к какой авторитарности меня принудить нельзя было»².

Свидетельство Н. А., Бердяева весьма показательное: постулируя новое разумение и его автономность, он не снимает отличные от него предшествующие понятия разума, а, напротив, постоянно их имеет в виду («в смысле Канта»), заряжаясь их смыслами, и, поскольку они являются возбудителями его мысли, оспаривает их, создавая новый «творческий опыт», который есть «потрясение и подъем всего человеческого существа, направляемого... к новому бытию»³.

Написано это было в середине XX в., но задумано давно и отражает ситуацию 10-х годов, когда претерпевали кризис практически все формы жизни: социальная, экономическая, политическая, философская, художественная. «Мы... — вспоминал Б. Л. Пастернак, — жили еще во время общего распада основных форм сознания, поколеблены были все полезные навыки и понятия, все виды целесообразного умения»⁴. Но тем напряженнее осознавались разрывы связи времен, взаимоисключающие идеи, различные начала жизни, искусства, логики и тем неотвратимее становилось их взаимное сопряжение⁵, усиленное изменениями, происходящими на политической карте мира. Вышедшие на историческую арену афро-азиатские страны обнаружили полную «культурную несовместимость» и с западноевропейскими способами государственности, и с западноевропейским же — научным — способом познания. В такой ситуации ни одна история какого-либо общества, никакой — один — разум не может быть возведен в абсолют, ответственный за все пути развития и приводящий их к общему знаменателю. Задача формирования общества и соответственно человека оказалась задачей со многими решениями. Единство мира в значительной степени может быть обеспечено тем, насколько осознается значимость друг для друга разных систем бытия (и быта), только во взаимодействии придающих смысл друг другу. Но чтобы такое — осмысленное — общение действительно состоялось, необходимо изучать не только ментальность каждого народа (общества, эпохи) в отдельности, его ценностные ориентиры, привычки, традиции, способы передачи и получения знания, но и смыслы, «завернутые» в эту ментальность. В деле осваивания и сопоставления «разнокачественных комплексов идей» человек оказался местом встречи различных пересекающихся смыслов, вынужденным решать проблемы определения различных способов бытия и рефлексий по его поводу, т. е. жить в культуре, ставшей центральным понятием современности.

Для разрешения проблемы, что значит жить в культуре, чисто экзистенциальный, даже персоналистский, подход Н. А. Бердяева оказался недостаточным, что было замечено им самим: издавая в 1923 г. книгу «Смысл истории», написанную в 1919—1920 гг., он приложил к ней статью 1922 г. «Воля к жизни и воля к культуре», где центральным стало именно юнание культуры, что было, по его словам, «очень существенно» для его концепции философии истории и осмысления места в ней человека⁶.

Одно из наиболее важных современных философско-теоретических обоснований культуры предложено, на мой взгляд, В. С. Библером. Проанализировав различные ситуации, в результате которых человек стал центром притяжения различных всеобщих смыслов, осуществляя среди них свой «самостоятельный и свободный выбор», В. С. Библер предложил философское определение культуры как диалога культур, понятого как особая форма человеческого общения, как смысл творчества, открывающего «мир впервые», смысл особой формы детерминации человеческой деятельности, ; особыми характеристиками разума, принципиально отличными от «пошающего разума» нового времени.

В чем, однако, оформляет себя культура — этот гигантский палимпсест человеческого духа? Ответ, казалось бы, прост: в текстах. Текстах-рецептах, текстах-камнях, текстах-комментариях, жанровых текстах, требующих «доработки» со стороны читателя (зрителя) и др. Но именно здесь — при анализе разнопорядковых источников — и возникает немаловажная трудность в изучении культуры и ее истории. Дело в том, что тексты обладают разной ориентированностью: одни из них (причем очень серьезные, например, толкования Библии) рассчитаны на популяризацию, усреднение идей, другие принадлежат к числу уникальных феноменов культуры. И те и другие, на мой взгляд, — явления именно культуры. Вопрос в том, в каких из них культура предстает не ментальностью, а именно культурой. На первый взгляд — в текстах, рассчитанных на «профана»⁷, ибо именно типичность, усредненность лишенных первозданной остроты проблем будто бы обнажает мировоззрение эпохи («из какого сора растут стихи...»). Автор такого рода произведений, наделенный, как правило, недюжинным темпераментом, необходимым для «обращения в веру», для внедрения в массы не им созданных идей или моральных установок, является, вне всякого сомнения, индивидуальностью, степень самовыражения которой в известной мере служит опорой для воссоздания образа человека определенного культурного ареала. Но вот вопрос — личность ли он?

Н. А. Бердяев, размышляя об эпохе российского культурного ренессанса 1900 — 1910-х годов, со многими творцами которого он был близок, говорил, что «в то время очень хотели преодолеть индивидуализм, и идея „сборности“, соборного сознания, соборной культуры была в известных кругах очень популярна... Русский ренессанс требовал возврата к древним истокам, к мистике Земли, к религии космической... Это было... проповедью органической культуры в противоположность критической культуре просвещения. Художники-творцы не хотели оставаться в свободе индивидуализма, оторванного от всенародной жизни. То было время очень большой свободы творчества, но искали не столько свободы, сколько связанности творчества»⁸. Что означает эта связанность? Индивид моэцет быть сколь угодно красноречив, социально активен, страстен и при этом не испытывать «потрясения всего существа». Он может быть чрезвычайным эгоцентриком, но не испытывать устремленности к тому, что выше его, что лишь брезжит на горизонте нового бытия. Подчинение индивидуального, уникального, особого Логоса всеобщему, в терминологии тех лет — Эросу, означало для Н. А. Бердяева «равнодушие к теме о личности и свободе». «Андрей Белый, — продолжал он, — индивидуальность необыкновенно яркая, оригинальная и творческая, сам говорил про себя, что у него нет личности, нет «я»... Это только подтверждало для меня различие между индивидуальностью и личностью... В личности есть моральный, аксиологический момент, она не может определяться лишь эстетически. Поэтому для личности совсем *не безразлично, откуда приходит экстаз* и к чему он относится, важно не только „как“ но и „что“»⁹.

Этот пассаж подтверждает высказанные в других книгах мысли Н. А. Бердяева о том, что личность определяется только свободой, це-

лостью, универсальностью, единичностью; даже субстанциальностью ее определить нельзя, ибо это отдавало бы натуралистическим мышлением о ней; индивидуальность же непременно связана с индивидом, корнями уходящим в род, с материальным миром, с действиями в мире социальном. Индивидуальность обязательно, как бы самобытна она ни была, зависит от биосоциальной природы человека, чем социум к тому же прекрасно научился манипулировать.

Чтобы индивидуальность обрела свойства личности, она должна быть нацелена не просто на пропаганду неких не ею созданных идей, мировоззренческих установок, стереотипного поведения, а на самостоятельное творчество этих идей с предельной ответственностью за них. «Творческий опыт не есть рефлекс над собственным несовершенством, это обращенность к преобразению мира... которое должен уготовлять человек. Творец одинок, и творчество носит не коллективно-общий, а индивидуально-личный характер»¹⁰, полагающий нравственно-эстетическое отношение к «болевым» точкам культуры.

Это утверждение, на мой взгляд, абсолютно точно отражает соотношение личности и творчества в целом, подчеркивая особость, уникальность и творца, и творения. Не хватает здесь следующего: момента отъединенности личности от индивидуальности, ее, личности, транслирования в иное бытие, которое должно обладать особому рода двуединством. Оно действительно, как полагает Н. А. Бердяев, должно быть вненаходимым, обособленным и всеобщим, в этом смысле — вечным, но одновременно обращенным на человеческое общение. Таким инобытием оказывается *мир культуры*, представленный произведениями культуры. Можно поэтому сказать, как это сделал В. С. Библер, что произведение — это «событие и взаиморазвитие двух (и многих) совершенно различных миров, — различных онтологически, духовно, душевно, телесно...». В таком случае личность можно определить скорее как задачу индивидуальности, постоянно и непрерывно решаемую через общение с произведениями культуры, или же личность — это индивидуальность, воплощенная в произведении.

Однако как сказанное согласовать с утверждением, что и «сниженные» тексты являются феноменами культуры? Они культурны в той мере, в какой в них преломлены именно высокие, впервые созданные образы и картины мира, в той мере, в какой напряжение от встречи высоких смыслов и способов их презентации преобразует общие места культуры, рождая тем самым сдвиг смыслов — важнейший элемент культурного преобразования (так, например, сдвигаются смыслы при интерпретациях Библии в средневековье). Разные способы рефлексии, обусловившие многообразие типов культуры, позволяют говорить и о разных образах личности, свойственных каждому типу. Часто, однако, высказываются предположения, что сама проблема личности — продукт нового времени и что мы, безусловно, модернизируем ее историю, навязывая ей это понятие применительно к прошедшим в частности к средневековью. По мнению Л. Февра, например, слово *persona* приложимо только к ликам Троицы.

Однако, по сути христианского мировоззрения, мир создан через человека и ради человека, что предельно выражено не только в идее соборности, но и в личности Христа. Признание свободной воли человека, что означает возможность перерешения, казалось бы, «заданной» жизни, свидетельствует о личностном отношении к миру. Подобное рассуждение — не только плод современного теоретизирования: средневековые тексты также защищают подобную концепцию.

Философ и теолог XII в. Петр Абеляр, размышляя во «Введении в теологию» о единстве и троичности божества, говорит, что божественные ипостаси едины по природе, по субстанции и по числу, но «одновременно их свойства лично (personaliter) отличаются друг от друга так, что один есть этот, а тот — не что иное, как тот»¹². Ну, а человек?

«И человек, — продолжает Абеляр, — отличается один от другого лично (personaliter), а не субстанциально, ибо этот (hocest), разумеется, не тот, хотя тот — внутренне, субстанциально — будет тем же, что и этот». Но что это значит: тот, да не тот, но тот же самый?

Абеляр поясняет парадокс следующим образом: «То есть внутренне человек той же субстанции, что и другой человек, но это не касается его личности, по persona»¹³. Поставлена не просто проблема личности, но расщепления личности — не то, как она задана и как она явлена, т. е. индивидуализирована. Таким образом понятая — средневековая — личность становится не просто причастием *вечности* (как это было в Августиновой «Исповеди»), но преобразованием жизни человека во *времени*. Эта мятущаяся, выпадающая из хорошо отлаженной иерархии индивидуальность, кстати говоря, заставила Руссо увидеть в Абеляре своего «предтечу».

Одна из важнейших, на мой взгляд, методологических трудностей, возникающих при изучении понятий личности и индивидуальности, состоит в том, что, желая анализировать культуру с точки зрения принятых ею самой установок, исследователь может невольно сместить акценты и произвести подмену терминов. Ведь «образы» и «голоса» культур еще не сами культуры; термины, встречающиеся в источниках, обманчиво похожи на нынешние. И хотя известно, что, чем больше внешнее сходство ситуаций, проблем, понятий, тем большие сомнения должны возникать в их адекватности, все же не всегда — часто за скудостью материала — можно удержаться от соблазна готового объяснения. Бывает и так, что употребленное в некоей группе произведений понятие, отвечающее задачам исследователя, распространяется на культуру в целом, создавая о ней искаженное представление. И более того. Сама идея диалога культур, понятого как сопряжение разных смыслов (понятий, образов) культур, где «формируется ориентация разума на идею взаимопонимания, общения через эпохи» (В. С. Библер), рискует оказаться профанированной, если она сведется к бытующей разбивке на голоса «объективно прогрессивного» и актуально «отжившего» (кто, кстати, определяет эти объективность и актуальность?), к разработкам элементарных вопросов и ответов по заранее заданной схеме.

- ¹ Бердяев Н. А. Самопознание: (Опыт философской автобиографии) // Собр. соч. Париж, 1983. Т. 1. С. 7.
- ² Там же. С. 124-125.
- ³ Там же. С. 244.
- ⁴ Борисов В. М., Пастернак Е. Б. Материалы к творческой истории романа Б. Пастернака «Доктор Живаго» // Новый мир. 1988. № 6. С. 234.
- ⁵ См. об этом: Библер В. С. XX век и бытие в культуре (рукопись); *Он же*. Нравственность. Культура. Современность. Философские размышления о жизненных проблемах М., 1990 С. 42.
- ⁶ Бердяев Н. А. Смысл истории. Париж, 1969. С. 6.
- ⁷ Я намеренно не употребляю слов «распространенные, массовые, стереотипные установки», ибо первых, стереотипность нуждается в некоем дополнительном оформлении со стороны идеологии (что свойственно не всем культурным эпохам — даже средневековые проповеди священников, обращенные к пастве, составлены, как правило, «на разные голоса»). Что же касается распространенных, массовых установок, то часто мечта великого писателя — написать произведение, которое получило бы статус массовости. Несколько слов из воспоминаний Т. В. Ивановой о Б. Л. Пастернаке: «Всеволод упрекнул как-то Бориса Леонидовича, что, после своих безупречных стилистически произведений „Детство Люверс“, „Охранная грамота“ и других, он позволяет себе писать таким небрежным стилем. На это Борис Леонидович возразил, что он „нарочно пишет почти как Чарская“, его интересуют в данном случае не стилистические поиски, а „доходчивость“, он хочет, чтобы его роман читался „взахлеб“ любым человеком» (Борисов В. М., Пастернак Е. Б. Указ. соч. С. 229).
- ⁸ Бердяев Н. А. Самопознание... С. 173.
- ⁹ Там же. С. 172-173.
- ¹⁰ Там же. С. 244.
- ¹¹ Библер В. С. XX век и бытие в культуре. С. 22—23.
- ¹² Personaliter в этом случае переводится безусловно как «лично». Причем личность здесь — характеристика каждой из ипостасей Троицы, которые в силу именно личностного самостояния вместе и нераздельны, и неслиянны, и единосущны, т. е. совершенно прозрачны и взаимопроницаемы друг для друга. Переводить persona, когда речь идет о Троице, как «индивидуальность» — значит стоять вне собственно христианского учения о догматах и соответственно вне культурологического анализа.
- ¹³ Abaelardi Petri opera (Introductio ad theologiam) // Migne J. P. Patrologia latina... P., 1855. Т. 178. Col. 987.
- ¹⁴ См.: Басовская Н. И. Скажи мне, брат... // Юность. 1988. № 3. С. 79.

ВНЕВРЕМЕННОЙ ФЕНОМЕН ВЫДАЮЩЕЙСЯ ЛИЧНОСТИ И ЕВРОПЕЙСКИЙ ФЕНОМЕН ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

Тезис первый. Личность как выдающийся по своим способностям и в этом резко отличный от окружающих человек — явление вневременное и внецивилизованное. Скорее здесь следует вести речь о биологическом феномене, хотя, естественно, и формировавшемся в условиях человеческой культуры, какой-то общности людей. Я имею в виду тот очевидный факт, что умные и способные существовали везде и всегда, начиная, надо полагать, с глубокой первобытности, может быть, даже с уровня «предлюдей». Именно ум и способности делают человека выдающейся личностью, приобретающей вследствие своих возможностей естественное право на лидерство. Принцип меритократии — едва ли не первый и самый ранний среди всех остальных критериев, разделяющих людей не по полу и возрасту. Иное дело — индивидуальность, индивидуальное.

Тезис второй. Личность как феномен всегда вписана в общество и действует в нем в зависимости от того, как это общество организовано. На первобытном уровне степень инкорпорированности каждого, в том числе и выдающейся личности, в общество, в социальную корпорацию (семью, род, общину, касту и т. п.) абсолютна, практически стопроцентна. Развитие цивилизации и государственности уменьшает эту степень, но не везде одинаково, не всегда до ее индивидуализации.

Тезис третий. Индивид — это вычлененная из коллектива, хотя и тесно связанная с ним личность, далеко не обязательно выдающаяся. Вычленение личности из коллектива и формирование на основе этого процесса общества как группы индивидуализированных личностей произошло в истории человечества как принципиальное явление лишь однажды и в одном месте. Речь идет об античном полисе, о гражданском обществе с характерными для него политическими формами (демократия, республика), правовыми институтами и гарантиями (частное право, неприкосновенность и права гражданина, правовая защита частной собственности и др.), особенностями социального статуса (вычленение из группы и право свободной ассоциации, включения в любую группу; культивирование достоинства свободного гражданина; воспевание мятежных чувств сильной личности вплоть до драматических коллизий, до высокой трагедии). Вне античной Европы, и в частности на традиционном Востоке, ничего похожего не было. В самой Европе после античности элементы гражданского общества сохранялись в форме пережитков и в виде анклавов городского типа. Что же касается раннесредневекового германского феодализма, то он по многим параметрам был близок к неевропейскому (неантичному, в том числе восточному) миру и лишь со временем, примерно с XII в., стал приближаться к культурным ценностям античности. Отсюда и результат: гражданина античной Европы можно считать индивидом, ведущим индивидуальное хозяйство на свой страх и риск и существующим в рамках системы, га-

рантирующей все индивидуальное, частное. Жителя раннефеодальной Европы (за исключением горожан, да и то, видимо, далеко не всех) такого рода индивидом считать нет оснований, тогда как в позднесредневековой Европе положение в этом смысле меняется. Тем более изменяется оно в предкапиталистической и капиталистической Европе, когда уровень индивидуальности вырастает до своего логического предела, порождая вместе с этим такие сопутствующие этому явления, как отчуждение личности.

Тезис четвертый. Вне Европы (как и отчасти в раннесредневековой Европе) в рамках традиционного для этих мест государственного способа производства с абсолютным господством над обществом, произволом власти и бесправием подданного личность вне группы, вне корпорации бессильна. И потому восходящее к первобытности включение каждого в группу остается здесь нормой существования. Индивидуальному здесь места нет. Да и вся система традиционных ценностей, все формирующие структуру институты, нормы, принципы жизни и взаимоотношений (независимо от тех конкретных форм, которые придаются всему этому той или иной религией) ориентированы именно на личность как неотъемлемую часть группы, социальной корпорации.

Тезис пятый. Отсутствие индивидов и индивидуального, подчас даже воинственный отпор индивидуализму как социальному феномену — особенно в наши дни, когда столкновение Востока и Запада сделало сравнение цивилизаций и традиционного образа жизни необходимым и актуальным, — отнюдь не означает, что вне антично-капиталистической Европы не было личностей. Они были, включая выдающиеся и великие, причем речь не столько о деятелях типа Чингисхана или Тамерлана, сколько о таких, как Конфуций или Омар Хайям. Делить такого рода личности на древние и средневековые, индийские или мусульманские — дело сугубо конкретное и второстепенное с точки зрения типологии. Другое дело — оценка их роли и значения в истории той или иной цивилизации (с этой точки зрения, например, Конфуций будет стоять вне любой шкалы соотносимых ценностей). Иными словами, творчество великой личности типа Конфуция может дать столько, что и не измеришь, — тем более для понимания культуры, которой он порожден и которую создал.

Тезис шестой. Резюмируя, стоит заметить, что о роли, месте, значении любой выдающейся и тем более великой личности личности всегда и везде можно говорить много и в весьма разных аспектах. Другое дело — индивиду-собственник, индивидуальность и индивидуальное в рамках социально-экономической структуры, в системе общественных отношений. Этот институт рожден Европой и навеки остался достоянием вначале исключительно, а в наши дни преимущественно Запада. И хотя на традиционном Востоке всегда были торговцы и предприниматели, в том числе и весьма богатые, неогражденность их статуса системой политико-правовых и иных социальных институтов не делала их индивидами-собственниками в общепринятом европейском (политэкономическом) смысле этого понятия. В наши дни ситуация несколько меняется за счет трансформации традиционной структуры во внеевропейских (развивающихся) странах. А уникальный пример Японии говорит даже о том, что такого рода трансформа-

ция в исключительных обстоятельствах может привести к появлению индивидов и индивидуального на Востоке в качестве ведущего феномена. Но, отмечая это, необходимо помнить, что, во-первых, в полной мере это пока что фиксируется именно в Японии, а во-вторых, даже в Японии и тем более других неевропейских странах (в развивающемся мире) статус индивида и индивидуального в определенной мере деформирован воздействием на него со стороны традиции (вспомним о практике преданности фирме ее работников в той же Японии). В заключение будет нелишним напомнить, что Россия по многим параметрам исторически всегда была между Западом и Востоком, причем чаще ближе к Востоку.

ТОЛЬКО В ЕВРОПЕ

Понятия «индивидуальность» и «личность», на мой взгляд, сходны, так как оба они выражают некую сумму (совокупность) отличий одного человека от других (конечно, если эти отличия достаточно выражены).

И. И. Резвицкий в своей работе «Личность. Индивидуальность. Общество. Проблема индивидуализации и ее социально-философский смысл» (М., 1984) трактует понятие индивидуальности как не совпадающее вполне с понятием личности. По его представлениям, берущим начало у Гегеля, понятие личности характеризует человека со стороны его социальной позиции и ориентации, тогда как понятие индивидуальности раскрывает форму, способ его бытия. Для философа такое разделение, возможно, и целесообразно.

Во многих же исторических сочинениях, думаю, не случайно, эти понятия не разграничены и употребляются как синонимы без ущерба для адекватности анализа.

Полагаю, что единой шкалы для измерения уровня индивидуальности в разных обществах не существует, хотя какая-то система и может быть принята за эталон в качестве рабочего инструмента, что практически и делается. Хотим мы того или нет, пока таким эталоном является система оценок европейской науки с ее этической и мировоззренческой спецификой.

Следует попытаться сопоставить сами идеи и представления об индивидуальном в рамках той или иной культуры и проследить динамику их изменений (если они имеют место). Сюда же нужно включить антииндивидуальные ценности и установки, игравшие огромную роль в обществах Востока и не преодоленные поныне.

Долгое время специалисты занимались изучением макросистем: обществ, государств. Понять их эволюцию невозможно без изучения микросистемы — социально-психологической природы человека древности и средневековья.

Как мне представляется, в Европе и на Востоке в древности и средневековье сформировались различные типы личности.

Для меня Возрождение, т. е. «прорастание» важнейших элементов античной цивилизации, мыслимо только в Европе, а не на мусульманском Востоке, хотя и там эти элементы были известны. Это закономерно.

Думаю, что даже и европеец раннего средневековья существенно отличался от, скажем, ближневосточного индивида. Крупнейшие же мыслители мусульманского средневековья IX—XII вв. аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд и др., полагая аномальной борьбу лиц и группировок в обществе, видели идеал в гармонии жестко иерархизированного общества,

где положение каждого человека определено и неизбежно в качестве члена единого организма.

Думаю, что можно говорить об «античной личности», «средневековой европейской личности», «личности японца, араба, китайца и т. д.» в определенную эпоху.

Уникальные феномены в конкретной культурной эпохе, как мне представляется, в известной мере ломают сложившиеся массовые стереотипы сознания и способствуют развитию общества. Творчество одаренного человека наиболее ярко отражает характер и особенности той культуры, в которой он сформировался, однако оно, конечно же, шире рамок этой культуры.

НЕ ПОЗАБЫТЬ ВЕРНУТЬСЯ НАЗАД

1. Сначала о том, как выглядят понятия «индивидуальность» и «личность» с точки зрения научного здравого смысла. Личность есть социальная типизированность проявлений члена общества и деятельного существа, индивидуальность — *differentia specifica* типа. Опускаю тонкости этих многотрудных определений. Известно, что исследованиями личности занимаются и без специального персоналогического жаргона.

Понятия «индивидуальность» и «личность», хотя и составляют парную категорию, имеют разные гносеологические статусы. Личность можно собрать из характеристик ее социального и культурного круга, этноса, профессии, соматотипа и т. д. (подбор характеристик, их связь определяются задачей исследования и выбранной теоретической моделью). Чтобы определить индивидуальность, нужно сменить уровень обобщения и даже язык. Индивидуализирует следующий уровень анализа. Уровень, на котором в конце концов останавливается гуманитарное исследование, — ценностный. Психологические определения индивидуальности тяготеют к таким понятиям, как уникальность, целостность, гармония частей. В этих случаях индивидуальность есть личность как ценность. Возможно, что принцип смены уровней описания человека переходит в социологическую закономерность: каждая культура индивидуализирует, отталкиваясь от некоей альтернативы и беря за меру индивидуализации более высокие и престижные состояния.

2. Эти абстрактные определения человека неизбежно являются ориентиром в исследовании личности. Социально адаптированный и «функциональный» индивид — личность, следовательно, — индивидуальность. С этой точки зрения дискуссия о времени возникновения личности должна смыкаться с дискуссией о времени возникновения общества. Если существуют органы социальной регуляции, то есть и объекты этой регуляции. Абстракция личности позволяет уловить взаимную детерминированность каких-то групп социально-нормативных и субъективных параметров. Но содержание, связи детерминант, основания их выделения разнообразны. Личность можно классифицировать и дифференцировать сколь угодно дробно. Поэтому правомерно говорить о первобытной, античной, средневековой, древневосточной, китайской, японской личности, как и о личности первоклассника, академика, шофера, правонарушителя и т. д.

Существует «но» в использовании этих формул научного здравого смысла исторической наукой. В них «личность» указывает только на *социальность* индивидуального человеческого бытия, индивидуальность — на человеческую *конкретность* социальности. Но история, как правило, не занимается индивидуальным бытием, она изучает социальные структуры.

Я бы выделил три варианта понимания личности в исторической науке:

а) социологически-типизирующий, при котором личность — набор социологических и культурных характеристик, предположительно используемых как модель поведения в изучаемой общности. Такое значение имеют понятия «базисная личность», «модальная личность», «этнический тип» и т. д.;

б) идиографический, где слово «личность» используется как синоним индивидуальности. Историк расшифровывает смыслы действий своего героя (шире — смыслы культуры). Исследование ведется в режиме внутреннего диалога;

в) историко-генетический, когда реконструируются основные этапы развития личности в изучаемой культуре. Каждый этап обозначается характеристикой из онтогенеза *современной* личности («неиндивидуализированная», «дорефлексивная» и т. д.). Элементы личности «изобретаются» или «создаются» в истории (самосознание и логика изобретены древними греками, индивидуализм — в эпоху Возрождения, ролевое отчуждение примерно тогда же или несколько позднее).

Я понимаю вопросы анкеты как стремление совместить социологический типологизм с идиографическим подходом. Это стремление естественно и даже неизбежно с точки зрения логики гуманитарного познания. Метаязык для описания позиций индивидуальности и личности в культурно-социальном целом дают системно-функциональные теории общества. Полезно и нам иметь теорию (или теории) среднего уровня (из тех, что представлены на Западе именами Т. Парсонса, Р. Мертона, Ж. Гурвича), которая дала бы исследователю «технологический чертеж» производства социального индивида из его антропологических предпосылок, где «орудиями» служат понятия, образы, оценки личности. Нисколько не покушаясь на права конкретных направлений и наук, концепция производства социального индивида позволила бы распределить по уровням факты, которые сейчас считаются однопорядковыми, и, может быть, избежать омонимии в употреблении слова «личность».

«Производство индивида и личности» — это очень страшно звучит, поэтому надо понять, что речь идет не о психологическом индивиде и о личности как индивидуальности, но о ментальном инструментарии, с которым имеют дело историки культуры. Корректнее было бы говорить не «индивидуальность» и «личность», а «социальные, культурные, семиотические механизмы индивидуализации и персонализации». Историк у нас примириться с тем, что он исследует не живого человека, как психолог, а документальные свидетельства. Историк у нас осмотровительно обращаться с научно-психологической терминологией, основу которой составляют непосредственное наблюдение и эксперимент.

Мне кажется, что историческая антропология напоминает сейчас всеобщую историю до появления в ней экономических и социологических теорий. Общие определения, меры, шкалы, разумеется, необходимы. Но ведь шкалы и меры служат определенной теории! К сожалению, нет психо-

логии для историков. Да и нужна ли историкам традиционная психология?

3. Общее и особенное в индивидуализации человека можно понимать так же, как любую общую закономерность и ее конкретное проявление. Общая закономерность состоит в том, что универсальные характеристики человека (биологические, психологические, коммуникативные) сигнификативный механизм культуры превращает в надприродные знаковые меры личности. Эти меры культурные семантики, нормы, образы) исторически особенны. Общность не в общих словах и мерах, а в единой направленности и структуре процесса. Так изучают общие закономерности развития в истории конкретной страны. Нет оснований считать, что антропологическая подсистема общественного производства проявляет себя иначе. Известно, что даже возрастные стадии биологического созревания определяются в разных культурах по-разному.

4. Творчество выдающегося человека уводит исследование от номотетических схем к ценностному анализу. Вне оценочной индивидуализации («уникально», «неподражаемо») шедевр не существует. Структуралисты доказали, что при анализе относительно изолированных и равновесных состояний культуры можно обойтись и без «авторской функции» и что индивидуальные фигуры в этом случае нацело разлагаются на семиотические параметры текста. Но Бог, гений, харизматический лидер определяются апофатически. Это ценностно-идеальные вершины культуры, и к ним привязана вся последовательность социализации, ее динамика; они создают напряженность смыслового поля цивилизации. На диалоге с этими семантическими образованиями основан гуманитарный метод понимания. Вести диалог с причинно-следственными отношениями нельзя, можно лишь — со смыслами индивидуального существования.

5. Повторю еще раз, что вопрос стоит не так: изучать индивидуальное или изучать массовидное. Вопрос, может быть, стоит иначе: в какой точке пролива между социологической Сциллой и психологической Харибдой находится кораблик? Извините за банальный образ, но мне кажется, что иных ориентиров у гуманитарного познания не было и не будет. Каждая гуманитарная идея имеет две фазы.

История ментальности ввела в оборот массив документов без авторства, который она определила как массовое (коллективное), бессознательное, ментальность, культурный инструментарий. Но ясно, что это лишь обозначения конгломерата, а конгломерат дифференцируется в сторону уточнения авторства (пусть не индивидуального, а коллективного), условий и методов создания культурного источника-памятника. Теоретические ориентиры на этой линии: социальный характер, базисная личность, духовное производство, субъективизация-объективизация. Два последних понятия обобщают процесс персонализации-индивидуализации, а не только отдельные точки процесса. Социологически ориентированная антропология стремится к теории социального производства индивида и культурного продукта. Иначе — чересполосица терминов, которыми любит оснащать себя обыденное сознание в науке, непонимание характера архаического, неписьменного авторства (отсюда вопросы: был ли первобытный человек

личностью, почему он такой несобранный, ситуативный, необозначенный и т. д.).

Не стоит удивляться тому, что безлика массовидность начинает индивидуализироваться в глазах исследователя. Наверное, не только потому, что личность-индивидуальность теоретически определена как момент порождения исторического свидетельства. Исследователь имеет потребность создавать себе культурных собеседников, иначе он не историк культуры, а ее материаловед. Индивидуальность обязательно всплывет, когда мы тронемся от культурной физикохимии к смыслам культуры. Наше массовое научное сознание, кажется, уже тронулось. Коллективный диалог с прошлым начался. Но надо, как пишут Стругацкие, не забыть вернуться назад. Иначе говоря, научное сознание должно знать эпистемологический круг, в котором оно вращается.

Е. С. Штейнер

О ЛИЧНОСТИ,
ПРЕИМУЩЕСТВЕННО В ЯПОНИИ И КИТАЕ
ХОТЯ, СТРОГО ГОВОРЯ,
В ЯПОНИИ И КИТАЕ ЛИЧНОСТИ НЕ БЫЛО

Предпослав нижеследующим кратким заметкам пространный и программный заголовок, считаю нелишним все же оговорить, что термин «личность» представляется мне вполне условным, не имеющим строгой категориальной чистоты и потому в отдельных контекстах допустимым к употреблению применительно к японцам и китайцам («этот полководец был сильной личностью, он умел достойно проигрывать» и т. п.). Кроме того, весьма условны «Япония» и «Китай» как таковые. Они не тождественны друг другу и даже не саморавны в различные периоды своей истории. Поэтому наш предмет рассмотрения («личность») и объект рассмотрения (Китай и Япония) суть не более как некие абстракции ряда конкретных главных признаков — того, как рассматривался феномен человека в дальневосточной традиции. Равно весомое значение здесь имеют такие ее составляющие, как религиозно-философская рефлексия, языковой строй, художественное творчество и социально-психологические установки, проявляющиеся в межличностном общении и правилах поведения. В результате учета всех этих слагаемых складывается такое представление о феномене человека в той или иной традиции, которое невозможно уподобить представлениям о человеке другой традиции (будь то модель нормативного описания или реально существовавшего человека). При этом было бы странным не замечать наличия неких (иногда многих) единых и сходных черт в «личностях» из разных традиций, но здесь, как я полагаю, речь может идти о сходстве *индивидуальных* черт, зависящих в большей степени от врожденных, нежели приобретенных, черт характера — решительности, трусости, стремления к лидерству, материальному успеху и т. д. То же, что все-таки ближе к «личности», т. е. проблема самоидентификации человека в мире и степень его автономности от социума, определяется строго культурными причинами. При этом дистанция между соблазнительно сходными явлениями оказывается неизмеримой — от *copula mundi* ренессансного художника, к примеру, до *муга* («не-я») его японского коллеги и современника.

Что же позволяет говорить об отсутствии на Дальнем Востоке личности, сопоставимой с новоевропейской и даже со средневековой христианской или античной? Прежде всего это наиболее очевидные прямые текстуальные свидетельства — буддийские (где проблеме сознания или тому, что сейчас называют психологией личности, уделено чрезвычайно много места), даосские, конфуцианские и синтоистские. В разные эпохи в Китае и Японии эти учения пользовались разным влиянием и разными были практические советы их последователей о том, как достичь гармонии

в самом себе, в семье и в государстве. Но все они сходились в утверждении того, что «я» как такового нет, а то, что есть, не сущностно, но является результатом помраченного обыденного сознания, и истинная цель всякого осуществляющего Путь — от этого помрачения избавиться. «Нет ничего, чтоб можно назвать „я" или „мой"» (Самана-сутта, 4 — 185). «Знать учение Будды — значит знать себя. Знать себя — значит забыть себя. Забыть себя — значит осознать себя равным другим вещам» (Догэн). «Совершенномудрый не имеет постоянного сердца. Его сердце состоит из сердец народа» (Даодэцин, § 49). «Сдерживай свои знания, сосредоточь свои устремления на одном... и Дао поселится в тебе... Смотри прямо бессмысленным взором, как новорожденный теленок, и не ищи причины всего этого... Мрачный и темный, лишенный чувств и мыслей, и нельзя обдумывать с ним никаких планов — вот какой это человек!» (Чжуанцзы, гл. 22). «Учитель был выше четырех вещей: вне умствования, вне категоричности, вне упрямства [закоснелости], вне „я"» (Луньюй, IX, 4). «Преодолеть себя и следовать этикету» (Луньюй, XII, 1).

В данном контексте даже более важным, чем эти основополагающие формулы, можно считать то, что лежит в их основе. В основе их и соответственно, как мне кажется, в основе таких воззрений на феномен человека, лежит свойственный дальневосточной традиции взгляд на соотношение Единого и единичного.

Единичное, или точечная реальность, в процессе онтогенеза предшествует обобщению, или абстрагированию, Единого. Этому множество подтверждений на философском, этнографическом, лингвистическом, психологическом материале. При этом пространство оказывается порядком существования вещей (точек) — *ordo gentium*, т. е. чем-то производным. Совокупность единичных точек (вещей или знаков) образует сообразно принципу их сочленения целостность (единое). Носителями традиции производный характер Единства не может осознаваться: даже высокоразвитая культура, дойдя до концепции Абсолюта, не обладает при этом метапозиционной отстраненностью или хотя бы метаязыком самоописания, вследствие чего происходит мифологизация картины мира и результат начинает играть роль отправной точки. Единое (или, по-нашему, Абсолют, а на языке традиции Бог, Дао, первоизначенный хаос и т. д.) признается реально существующим — будь то на Западе или на Востоке. Таково Единое неоплатоников, давших философский синтез античной мысли, — некое абстрактно-простое, от коего происходит развитие к конкретно-сложному. Такова теологическая сумма всего средневековья у Николая Кузанского, который в порождении Богом всего видел «развертывание» (*explicatio*) единства во множественность. При этом Единое может рассматриваться как полностью запредельное космосу, и требуется Логос-посредник для феноменального раскрытия миру ноуменального Бога. Уже в самом по себе необходимом условии о наличии опосредующего Слова-Логоса содержится предвосхищение должествующего наступить когда-либо экзистенциального отчуждения — когда логические способы познания мира окажутся исчерпанными и когда слова потеряют свой исконный смысл и девальвируются. Отчуждение происходит не только от людей, но

и от Бога, потому как личный единый Бог воипостасирует тварную природу человека, что неуклонно приводит к гипостазированию личности, которая тяготеет к разрастанию до полноты самого Абсолюта, до гордого объявления себя скрепой мира и центром мира. Может быть, призрак этого — величия и последующего в историческом плане отчуждения — имманентен западной культуре. Сама языковая ткань этого слова намекает нам на способ организации человеческой иероглифической природы: culture как разрезание и расчленение. Китайский же иероглифический бинном, переводящийся на западные языки как «культура», «вэньхуа» (япон. «бунка»), состоит из знаков «вэнь» — «узор (рукотворный), письменность, литература, слово» и т. п. и «хуа» — «превращение, развитие, рост, благотворное влияние, обычаи» (и их глагольные соответствия). Разница между культурой-расчленением и культурой как превращениями узора, культурой как благотворным влиянием письменности (и писаний), может быть, и лежит в основании того, что на Западе человек стал особью и в конечном итоге отчужденной личностью, а на Востоке личность не стал и силы свои тратил на то, чтобы адекватно вписаться в наличный узор социальной общности, занять соответствующую ячейку в сетке общественного устройства и духовно возрасти под их благотворным влиянием.

Уместно здесь вспомнить притчу из «Чжуанцзы» (гл. 7), где говорится про то, как Владыки Северного и Южного океанов часто встречались у Хаоса, Владыки Центра, и весело проводили время. У Хаоса же не было лица, и тогда гости как-то решили пробуравить в нем дыры, чтобы и он походил на человека. Каждый день они проделывали по одной дырке, покуда на седьмой день творенья Хаос не умер. Иронически-назидательная байка «Чжуанцзы» недвусмысленно намекает на то, что разрезание, партикуляризация и смерть суть явления непосредственно друг с другом связанные. Не случайно конечный результат религиозной деятельности адептов всех дальневосточных конфессий (а вообще всякое религиозное делание заключается в обретении психологического комфорта и жизни вечной) назывался слиянием с созданием Будды, потоплением в утробе Великой Матери, растворением в Дао и т. д., т. е. потерей себя («я», эго, self) в нерасчленном единстве.

Вернемся здесь к нашему описанию Единого. Его можно рассматривать как некое идеальное (в платоновском смысле) образование, которое возникло в результате слияния точек, или взаимодействия индивидов. Совместная знаковая деятельность индивидов одной традиции образует общий смысл (со-мысль, *con-sensio*), который существует реально для всех (в языке) и может быть отчужден от индивида. Под возможностью отчуждения я понимаю то, что смысл или та или иная область идеальных представлений не есть продукт субъективной психологии индивида, но является заданной языковой стихией данностью, объективно существующей в языке независимо от отдельных его носителей (интенционал).

Следовательно, можно сказать, что Единое, или Абсолют, есть опредмеченное (если можно опредметить Абсолют) коллективное сознание, оно же интенциональное поле языка, оно же гипостазированное множество (вот как его можно опредметить) или, наконец, точки, слившиеся друг с дру-

том. На языке буддийской традиции это называется единым сознанием (япон. «иссин»). Я, указывая на характер происхождения, называю его коллективным сознанием. А с точки зрения его сущности или природы его можно назвать интенциональным полем языка².

Если коллективное сознание (т. е. общественный конструкт, или пространство, в котором единица имеет место, а индивид — семиотическое существование) признается социумом актуальным, то единичное в этой системе представлений становится производным от него — прерывистостью пространства (Единого), точкой, возникшей в силу иллюзий или помраченного сознания в Едином. То есть, если существует абсолютное сознание, сознание Будды, единое сознание и т. д., то сознание феноменальное (или индивидуальное) признается несуществующим, а отдельная личность — несубстанциональной. Итак, созидание себя в этой системе понятий и ценностей — это очищение изначальной природы, умаление индивидуальных особенностей и т. д. Это «забыть» даосов, «растворение в сознании Будды» буддистов, «преодоление себя», «взаимость или подобие сердца» конфуцианцев. Это вполне актуально и для современных японцев. У них отрицание своего «я» связано с понятием «авасэ» (стремление приспособиться к собеседнику). «Именно „авасэру" (приноровиться, приспособиться), — писал японский культуролог Аида Юдзи, — и представляет собой не что иное, как особенность японской культуры. Если только человек обладает способностью авасэру, то все проблемы решены»³.

В реальности приобщение нефилософствующих носителей традиции к коллективному сознанию происходило сугубо конкретно — как приобщение к групповому сознанию данной общности. На разных уровнях этой общностью могла быть семья, деревня, самурайский род, клан и т. д. Человек в традиционной Японии или Китае был не сам по себе, как самоценная и независимая личность (никак не обойтись без этого слова), но прежде всего рассматривался по своей принадлежности к группе. Недаром в традиционном написании имени фамилия указывалась первой, а потом уже данное собственное имя. Впрочем, и собственное имя не было раз и навсегда данным. На протяжении жизни оно могло меняться несколько раз — от детского до смертного. У художников и мастеров разных искусств творческих имен могло быть около десятка и больше.

Столь же незакрепленным было и местоимение «я». Существовало несколько нейтральных, фамильярных, пренебрежительных, применяемых только мужчинами или только женщинами местоимений первого лица, а кроме того, столь же сложным было именование собеседника или третьего лица. Слова менялись в зависимости от социального контекста и характера коммуникации, обозначая этим переменчивость, подвижность и не саморавность индивида, который в каждом конкретном случае был другим — приравливался, приспосабливался, преодолевал себя, — чтобы в итоге «совместно блистать природой Будды», но никак не собственной исключительностью.

Отсутствие личностного начала (или, по крайней мере, неодобрение его культурой) наглядно проявляется и в том, что портретный жанр получил

на Дальнем Востоке неизмеримо меньшее развитие, нежели пейзаж. Черты портретируемых не индивидуализированы, сведены к набору инвариантов. Налицо канонические позы и одеяния, по которым можно определить общественный статус, но лица, собственно, нет.

То же самое относится и к словесным портретам, что хорошо видно в литературных текстах разных жанров. Например, в японской дневниковой и повествовательной прозе подробно описываются наряды персонажей и, как правило, каждый раз упоминаются их чины, но характерности, своеобразия практически нет. В жанре жизнеописаний подробно перечисляются предки героя, его последовательные титулы и должности, но в принципе не упоминаются его поступки, отмечающие его как самостоятельного деятеля, творчески исправляющего обязанности. Биограф видел свою задачу в том, чтобы по возможности беспристрастно, подобно зеркалу, отразить не героя, но тот или иной род или даже самое время, материализовавшееся в непрерывной череде предков и потомков. Индивидуальные черты того или иного человека в этом зеркале смутно брезжат, расплываясь до неразличимости. Японского средневекового биографа можно уподобить также старинному фотообъективу с многоминутной выдержкой — дома и деревья отпечатываются на пластинке, а люди, случайные прохожие, остаются на снимке в виде неясной прозрачной тени.

В этом отказе от фиксирования частного и особенного (конечно, не отрефлексируемого, а имманентного) проявилось рассмотрение феноменального мира как подвижного, изменчивого, непостоянного, повинующегося как в области человеческих отношений, так и сфере природы закону нестабильности (мудзё) и быстротекущей бренности (укиё). Здесь, пожалуй, стоит заметить, что идея бренности вызвала у японцев умильный интерес ко всему малому, хрупкому, быстроувядающему и окрасила их любованием природой специфической грустно-элегической тональностью. Осознание всего сущего как изменчивого и скоропреходящего позволило перевести в эстетический план страх перед зияющей бездной времени и сублимировать его катарсическим переживанием. Приведем для наглядности отрывок из написанной в конце XV в. дзэнскими монахами Соги, Сёхаку и Соте поэмы «Три поэта в Минасэ» (коллективное творчество является характернейшим проявлением отсутствия личности и обладает мощным стимулирующим воздействием по умалению «я», как мне не раз уже приходилось писать):

44. мата мумарэкону
нори-о кикаба я
45. афу мадэ мо
омохи-но цую-но
таэкаэри
46. ми-о акикадзэ мо
хито даномэнари
47. мацумуси-но
наку нэ кан наки
ёмогифу-ни

Как не быть рожденным вновь,
если б слышал я закон!

«Встретимся!» — был глас,
и любовных слез роса
исчезла, и вновь...

Ветр осенний треплет плоть,
все ж надежда людям есть.

Сосновых сверчков
стрекот бестолков и плач —
беспутная жизнь.

«Лирический герой» жаждет избавиться от череды рождений и смерти, т. е. от колеса страданий сансары. Закон — буддийский. Поскольку наряду с отвлеченным религиозно-философским в стихах наличествует и любовный уровень смысла, мольбы о прекращении колеса жизни связаны с несчастной любовью. Следующую строфу другой поэт начинает словом «встретимся». Это может быть призывом возлюбленной, а может быть обетованием будды Амиды увидеться в раю. Роса — буддийский символ быстротечной человеческой жизни, ее возвратно-поступательное движение напоминает волны рождений. Слово «ми» (46) — «тело», «сам», «я» — удачно совмещает конкретный и метафизический смыслы. Как тело — герой страдает на холодном ветру, как осмысленный субъект — томится от осенних (тягостных, жестоких) ударов судьбы. Но для *хито* (человека, людей) есть надежда на прекращение череды рождений-смертей. Получить освобождение могли только люди — всем остальным живым существам предстояли еще непрменные перерождения. В частности, поэтому напрасен плач сверчков, хотя они ждут избавления (мацу — каламбур: «сосна» и «ждать», т. е. мацумуси — вид насекомых и мацумуси — «ждушие козьявки»); ждут они напрасно, ибо уже осень и они скоро погибнут; они лишены надежды на освобождение от колеса сансары, они не ведают закона, и потому у них «беспутная жизнь». У человека же закон есть, и этот закон, обещая ему избавление от страданий, в то же время препятствует превращению индивида в личность.

Отдельные индивидуальные особенности, впрочем, никто не отменял. Напротив, иногда они могли даже возводиться в ранг добродетели — у особо святых людей, практиковавших какой-то один вид искусства, то бишь послушания. Например, в «Записках от скуки» Кэнко-хоси рассказывается о некоем монахе, который чрезвычайно любил редьку, вследствие чего в тяжелый момент две редьки обернулись могучими воинами и спасли его. Или можно вспомнить народную сказку с похожим сюжетом про мальчика, который больше всего любил рисовать кошек, и одна из кошек сошла с бумаги, чтобы защитить его от крысы-оборотня. В этих случаях традиционное сознание делает акцент на первой части одной из основополагающих буддийских максим (из «Аватамсака-сутры»): «Все — в одном». Чаще же считалось, что совершенный человек должен быть универсален и не питать предпочтения-пристрастия ни к чему. В этом случае индивид следовал второй части той же формулы: «Одно — во всем». Одно — это, естественно, природа Будды, Единое, Дао и т. д. Отсюда проистекает значительно более частое, чем на Западе, многообразие форм художественной деятельности одного и того же человека,¹ который часто бывал художником, поэтом, мастером разбивки сада или чайной церемонии, ученым и государственным деятелем. Чрезмерно жесткая профессионализация ограничила бы естественный универсализм и вольно-податливую текучесть совершенного человека, который стремился стать всем, но не для того, чтобы встать в центр мира, как Леонардо, а для того, чтобы слиться с миром, переставши быть собой и будучи везде — или, если угодно, нигде.

Не с этим ли в значительной степени связана пресловутая асимметрия классического японского и китайского искусства? Сдвинутая и неуравно-

вешенная (на наш вкус) композиция, где дается крупно сбоку какой-нибудь фрагмент, а центр и большая часть плоскости остается свободной от изображения, равно как и большая часть самого предмета изображения остается «за кадром»; рисунок на многостворчатых ширмах, не считающийся с изломами створок, где одна длинная ветвь тянется через несколько визуально обособленных плоскостей и, нередко, не вместившись полностью, домысливается в продолженном в воображении пространстве; или рисунок на переходящий с крышки, совершенно не считающийся с ее границами и переходящий с крышки на боковые стенки. К подобному композиционному принципу можно причислить и организацию книжной полосы (как в старых, так и в новых изданиях), где отсутствует европейская гармонизация отдельной страницы или разворота — сколько угодно «висячих» строк и даже заголовок в последней строчке (с началом главы на следующей странице или на обороте). Так вот, все это можно считать следствием такого взгляда, при котором нет замыкания-сосредоточения на конкретном (листе, плоскости и т. д., в общем, каком-либо условно вырезанном из мирового потока куске). Содержание, переданное при помощи словесного (в книге) или изобразительного (в живописи) текста, развернуто безотносительно к конкретному носителю (ограниченной плоскости), т. е. существует само по себе. В этой формальной системе нет единого организующего взгляда, нет, можно сказать, и предмета — ничто из видимого мира не ставится произвольно «пред», все воспроизводится не с природы, а из головы, по представлению, из внефизического умозрительного пространства, с никакой точки зрения.

Нет точки зрения, нет субъективного взгляда извне — вот в чем, пожалуй, смысл многочисленных фраз о слиянии в акте творчества субъекта и объекта, о писании бамбука изнутри, о том, что художник — это тень сосны на дороге, или слова Иккю, поэта и художника (1394—1481), личности парадигматической для японского средневековья:

кокоро то ва	Сердце — что это
ика нару моно о	за штука такая,
ифу наран	как изъяснить?
сумиэ-ни какиси	Написанный на сумиэ
мацукадзэ-но ото	шум ветра в соснах.

С нашим представлением о личности все это плохо соотнобразуется.

О точке зрения необходимо сказать еще несколько слов. Теперь, после работ П. А. Флоренского, Э. Панофского, Б. А. Успенского и Б. В. Раушенбаха, нет нужды долго доказывать, что связанный с ней метод перспективных построений не является ни «правильным», ни «научным», ни «прогрессивным». Перспектива как символическая форма есть проекция мировоззренческой позиции художника. То есть способ изображения трехмерного мира на плоскости более верно и бесстрастно говорит о художнике, «личность» он или не «личность», чем все его гуманистические сюжеты и титанические свершения. Флоренский писал, что перспективность появляется, «когда разлагается религиозная устойчивость мировоззрения и священная метафизика общего народного сознания разъедается индиви-

дуальным усмотрением отдельного лица с его отдельной точкой зрения». В статье «Итоги» он вновь вернулся к точке зрения и назвал ее попыткой «индивидуального сознания оторваться от реальности, даже от собственной своей реальности — от тела, от второго глаза... поскольку и он есть математическая точка, математическое мгновение. Весь смысл этой, перспективной, точки зрения — в исключительности, в единственности... коль скоро некая точка пространства и времени провозглашается точкой зрения, то тем самым отрицается за другими точками пространства подобная значимость... Содержанием самой перспективы необходимо признать отрицание какой бы то ни было реальности, кроме реальности данной точки».

Называя прямую перспективу «машиной для уничтожения реальности», Флоренский противопоставлял ей перспективу обратную — «фонтан реальности, бьющей в мир». Оставляя в стороне идеологический пафос этих высказываний, отмечу то, что важно в нашем контексте. Обе европейские системы — и средневековая и ренессансная — подразумевают единый центр (*locus stand!*). В одном случае мир замыкается вокруг лица художника, демиургической личности, устрояющей по ранжиру свой собственный мир. Но и в другом случае мир замыкается на единой точке зрения (такова тенденция, я не говорю о том, насколько это реально в изобразительном отношении воплощалось), находящейся на лике Божьем, в *oculus Dei*. Это только мистически одаренным богословам Бог мог представляться окружностью, центр коей везде, а радиус нигде. Предстоящий (пред-стоящий) перед средневековой фреской или иконой вполне явственно (благодаря особо на то рассчитанным геометрическим построениям) видел, откуда бьет на него «фонтан реальности» и в лучшем случае ощущал себя на другом конце радиуса. Ну, а связанный с личным Богом личным к нему отношением индивид уже несет в себе зародыш личности, который при совокупности благоприятных предпосылок разрастается в нем как самовозрастающий логос и на определенном этапе развития социума приведет к отчуждению — сначала от Бога, потом от других людей. Что западный мир с конца века — нет, по большому счету, с романтиков — и переживает.

А что же на Дальнем Востоке? В китайско-японской живописи нет ни прямой, ни обратной перспективы. Нет единого центра ни снаружи, ни внутри картины. Нет единой точки зрения и даже нескольких точек зрения. Есть бесцентренность — растворение (зафиксированное композиционными приемами в знаковой форме) художника в изображаемом им мире. Этот мир космичен — пространство его неоднородно, оно прерывисто, разные планы различаются не размерами, а белыми пустотами — то ли туманной дымкой, то ли мировой пневмой, то ли вселенской Пустотой, из коей весь феноменальный мир постоянно исходит и в которую непрестанно уходит. У художника нет места, точки стояния в этом мире, зрение его космично — ему открываются не ракурсы, а все основные слагаемые мироздания целиком. Итак, у дальневосточного художника не было своей обособленной точки зрения на мир, он не смотрел на него со стороны, а считал (вполне справедливо) себя его частью. В то же время

и в макрокосмосе не было аксиологического единого центра (он мог быть в отвлеченных спекуляциях — в виде мировой горы, но не в реальном мировоззрении). Сказанного, пожалуй, достаточно, чтобы признать в дальневосточной традиции отсутствие личности как социопсихологической категории. К материалу изобразительному разве что можно добавить, что в классической поэзии — китайской и японской — практически отсутствуют личные местоимения, глагольные формы также не дают во многих случаях однозначно определить субъект или объект действия (высказывания), род и число. В большом количестве встречаются назывные и экскламационные предложения с эмфатическими частицами (особенно у японцев). Наиболее грамматически правильно переводить эти стихи следовало бы без «я», «ты», «тебя» и т. д. с глаголами в инфинитиве, но европейскому сознанию столь безличное выражение чувств не может в массе своей быть созвучным или даже понятным.

И последний штрих, который с пластической наглядностью позволит представить последовательные уровни различия между западным и восточным индивидами. Почти в одно и то же время — с разницей примерно в 20 лет — итальянский художник Микеланджело и японский художник Эйтоку получили по важному государственному заказу на монументальные работы. Микеланджело, расписывая огромное пространство плафона Сикстинской капеллы, гладкий, без конструктивных членений потолок разделил иллюзорными архитектурными переборками — карнизами, пилястрами, арками и цоколями. Единое реальное пространство он разбил на несколько отдельных замкнутых композиций, обособив каждую рамой из рисованного камня. Индивидуализм и экстравертность ренессансной личности, не сдерживаемые даже идеей единобожия, но, напротив, ею поощряемые, проявились в этом, конечно неосознанно для Микеланджело, с особой выразительностью. Его прекрасные и совершенные герои оторваны друг от друга, даже когда мучительно тянутся навстречу, как Адам к Саваофу. Они обречены на отчуждение.

Что касается японского художника, то он на огромном пространстве дворцовой стены написал единую композицию с одним-единственным мотивом — раскидистой мощной сосной. Чрезвычайно показательно, что свое огромное дерево Эйтоку изобразил во всю стену, не обращая внимания на ее конструктивные членения — вертикальные столбы и горизонтальные балки, которые делили стену японского замка на несколько отдельных клеток. Этот необходимый каркас был как бы набит сверху на изображенное дерево, чей искривленный ствол и пышная крона тянулись над переборками от угла до угла. Такое решение пространства придавало ему внутреннюю цельность и выразительную мощь, сквозившую вопреки видимому членению интерьера на клетки. В этом сочетании обособленного и единого заключается глубокое соответствие японскому традиционному образу мышления — все отдельное, несмотря на все свои внешние особенности, связано со всем окружающим, как лист и дерево. Единичное подразумевает единое, ни то, ни другое по отдельности не существует. Мощный ствол Эйтоку — это общий ствол национального родового тела, выражающий идею консолидации общества. Кстати, эта идея группового сознания про-

слеживается и на техническом уровне — Эйтоку работал с учениками; Микеланджело же четыре года корпел под потолком Сикстины в одиночестве.

Оставим оценочные категории и не будем говорить, что (или кто) лучше, что (или кто) хуже. Признаем очевидное: если итальянский художник — личность, то японский — нечто принципиально другое.

¹ Мне также довелось опубликовать рассуждения на эту тему. См.: Дао и семиотическое понятие Абсолюта // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока М., 1984 Ч 2. С. 238-245

² Описание интенциональной грамматики и доказательство объективного существования интенционалов содержится в работах Ч. Монтегю.

³ Аида Ю. Нихондзин-но исики кодзо (Структура сознания японцев). Токио, 1971. С 152 — 153.

ОТ ОБЯЗАННОСТИ К ПРИЗВАНИЮ, ОТ ПРИЗВАНИЯ К ПРАВУ

1—3. «Свобода, — говорил И. Кант, — существует по доверенности (нравственного) закона».

В этом высказывании — ключ к пониманию любого индивидуального феномена в истории.

Индивидуализация — продукт развития норм (обязанностей, призваний, прав). При этом обязанностям соответствует индивид, призванию — индивидуальность в собственном смысле слова, а праву — личность. Таковы три основных понятия, на которые, мне думается, должна опираться типология индивидуальных феноменов в истории.

а) Обязанности — атрибут социума. Мы можем представить себе человеческое сообщество (например, примитивную общину), где начисто отсутствуют частные права и нет никакой приватной жизни. Но общество, не ведающее обязанностей, отнесенных к единичной человеческой особи, попросту немислимо.

Обязанности могут быть общими, одинаковыми, коллективно-единицами, однако ответственность за их исполнение все-таки несет каждый в отдельности. Именно каждого в отдельности имеют в виду угрозы, обеспечивающие соблюдение запретов, и совершенно невероятно, что даже самая примитивная община наказывала себя поголовной смертью за смертное прегрешение одного из своих членов.

Общество во все времена «карательно-индивидуалистично». Оно пытается изъять, отделить от себя преступника, но как раз поэтому полагает его в качестве индивида и обнаруживает, что уже изначально признавало его индивидом в аспекте ответственности и вины.

Разумеется, энергия «социальной защиты» может легко перекидываться с индивида на клан; преступник может подвергаться каре вместе с ближайшей родней; чувство общей совиновности оказывается порой столь сильным, что выражает себя в коллективных искупительных жертвах. И все-таки отдельный человек, еще совершенно неразличимый в плане разделения труда, распределения, владения, собственности и т. д., уже издревле осознается как «центр» соответствующих криминальных и пенитенциарных ситуаций.

Это наглядно обнаруживает основная репрессивная практика всех примитивных обществ — практика остракизма. Изгнание из общества изначально тяготеет к тому, чтобы человек оказался в одиночестве, был «полностью предоставлен себе самому». Изверг (извергнутый, исторгнутый из рода, поставленный вне закона) — это древнейший индивидуальный феномен. И именно он выявляет, что и внутри общины (под законом) человек как субъект обязанностей всегда уже признан в качестве единичного.

Итак, можно утверждать, что как бы коллективистично ни было общество, его члены все-таки непременно индивидуализированы с точки зрения вменяемости (т. е. ответственности, подсудности и наказуемости). Вменяемая человеческая особь (индивид) — первая и важнейшая форма индивидуального, наличная всюду, где вообще правомерно говорить о существовании социума и истории.

Важно отметить далее, что и само развитие в человеке его индивидуального самосознания осуществляется прежде всего через развитие концепций вменения.

В примитивных обществах еще достаточно широко применяется правило так называемого «объективного вменения», когда вина зачитывается уже в силу безмотивной, телесно-физической причастности к запретному событию (например, убийство животного-тотема карается смертью, даже если оно совершено неволью, по оплошности). В дальнейшем, однако, повсеместно утверждается правило вменения по мотиву. В нем можно видеть верную примету цивилизаций (начиная с древнейших).

Решающую роль в обосновании и развитии правила «субъективного вменения» играют монотеистические религии. Член общества понимается в них как существо, которое предстоит Богу в качестве изолированного «я», судимого за свои реализованные индивидуальные помыслы.

Христианская религия доводит правило субъективного вменения до пределов возможного: она позволяет ставить в вину человеку даже его неосуществляемые, мечтательные мотивы («кто взглянул на женщину с вождением, уже прелюбодействовал в сердце своем»). Благодаря этому безжалостному — по строгому счету, совершенно неправовому — принципу индивиду задается его интимный мир.

Человек, который реально еще только выделяется из патриархально-общинных связей, еще еле отличим от любого другого представителя своего племени, клана, сословия, в религиозном сознании себя самого оказывается глубоко персонализированным существом. Внутренняя индивидуализация намного опережает внешнюю, социально-ролевую, обусловленную развитием экономических и политических отношений. Уникальность, неповторимость как бы кредитованы человеку и ждут своего содержательно-объективного обеспечения. Актуально же они сперва переживаются через сознание греха, конечности, несовершенства («каждый ущербен по-своему»).

б) Индивидуально осознаваемые обязанности могут служить стимулом эмансипации. Они вынуждают спрашивать и даже требовать, чтобы общество предоставило индивиду простор (права — свободы) для выполнения хотя бы тех заповедей, которые оно же само ему и предъявило. Это сплошь и рядом случается в условиях нормативного конфликта, когда, например, общество в лице светской власти не позволяет делать того, что оно обязывает делать в лице церкви; или, скажем, когда сама церковь как инстанция предания и авторитета препятствует выполнению требований, исходящих от безусловно признаваемого ею Писания.

Ситуация нормативного конфликта ставит индивида перед необходимостью предпочитать одни нормы другим, а затем и противопоставлять их

друг другу как «естественные» и «изобретенные», как исходящие непосредственно от Бога и имеющие статус «человеческого установления».

Предпочтение одних обязанностей другим осуществляется под формой признания. Содержащийся в этом предпочтении индивидуальный акт (акт свободного выбора) переживается как сверхличностное событие. Индивид прячет себя за понятиями предопределения, судьбы, божественного или «естественного» откровения. Вместе с тем всегда достаточно определенно акцентируется, что именно он, единственный вменяемый индивид, избран предопределением в качестве рупора и орудия.

Подспудный (а иногда и лукавый) индивидуализм призвания богато представлен уже в культуре европейского позднего средневековья. Полное и развернутое выражение он получает в эпоху Возрождения—Реформации. Действие в соответствии с призванием конституирует индивидуальность в собственном смысле слова. С XVI в. она различима во всех сферах осмысленной практической деятельности, начиная с педагогической, кончая хозяйственно-предпринимательской. Но полнее всего ее воплощают творческие (художнически-артистические) фигуры ренессансных мастеров и фигуры великих реформаторов церкви.

б. 1) В самом общем смысле индивидуальность может быть определена следующим образом. Это индивид, который социальнее наличного социума. Это объект вменения, который сам выносит решение о значимости и достоинстве вменяемых ему обязанностей. Внешнему авторитету он противопоставляет надличностную принудительность своей совести, своей веры, своего вкуса (но отнюдь не своей склонности или частного интереса).

Индивидуальность — это моральный образ мысли в противовес предписанному «добрым делам», это многосторонность и даже универсальность в противовес цеховым (а затем и узкопрофессиональным) регламентам.

Индивидуальности соответствует формальный императив самообретения и самоосуществления, которому в той или иной мере следовали все выдающиеся люди нового времени и который входит в современную психологию в значении основной нормы душевного здоровья («успешная самоидентификация»).

Понятие «индивидуальность» уничтожает ранговую границу между «великим» и «маленьким человеком», поскольку позволяет, с одной стороны, рассматривать великих людей просто как состоявшихся, сбывшихся обычных людей, а с другой — видеть трагедию неосуществленности в самых ординарных и ординарно благополучных судьбах. Понятие это открывает новые возможности перед социальной критикой и прочно входит в структуру общественных идеалов («развитая индивидуальность», «деятельность, сообразная способностям и призванию», «универсальность», «свободное самоосуществление» — все эти представления, присутствующие в наброске уже в ренессансных гуманистических учениях, являются, как известно, важными моментами Маркса понимания коммунизма).

Индивидуальность, таким образом, оказывается предельно емкой характеристикой человека как общественного существа. Идея реализуемого призвания, родившаяся в недрах религиозной культуры, на почве ее глубочайших нормативных конфликтов, в дальнейшем секуляризируется

и по мере секуляризации наполняется новым и все более богатым содержанием. Индивидуальность получает значение «вечного задания» и «открытой структуры», т. е. такого проекта единичного человеческого бытия, который уже опробован историей, но вместе с тем еще не реализован и отсылает к отдаленному идеальному будущему.

б. 2) Это не означает, однако, будто в ряду индивидуальных феноменов творческая, самобытная, разносторонняя и т. д. индивидуальность непременно должна занимать самое высокое место. Ведь по логике нормативного истолкования процесса индивидуализации она представляет собой как раз промежуточное, переходное образование.

Призвание — это, в сущности говоря, нормативный кентавр, «правообязанность», или обязанность, переживаемая индивидом как его незаконное личное право. Переживание это достоверно лишь внутри нормативного конфликта, понятного и мучительного для всего общества (скажем, авторитет церкви или авторитет Писания). В этих и только в этих условиях свободы, испрашиваемые по принуждению обязанностей (по формуле «на том стою и не могу иначе»), имеют смысл правомерных свобод. Но коль скоро нормативный конфликт исчерпал себя, коль скоро общество дострадалось до согласия на третейское и даже насильственное его разрешение (скажем, не авторитет церкви, не авторитет Писания, а авторитет светского государя), гордое «на том стою» теряет свою правотворческую силу и делается пригодным для испрашивания одних лишь послаблений и подачек.

Последнее ясно обнаружило политико-юридическое мышление эпохи абсолютизма, парадигмальным выражением которого можно считать учение Хр. Вольфа — одновременно и позднепротестантское, и ранне-просветительское.

Понятие «право в силу обязанности» — ключевая категория всей вольфианской моральной философии. Но при этом сама обязанность мыслится Вольфом как коренящаяся в решениях «просвещенного государя». Подданные — это существа, призванные своим монархом к индивидуальному развитию, самоосуществлению и совершенствованию. И лишь по мере того, как извне заданное изначально призвание превращается в привычку и даже потребность каждого члена общества, подданные получают право просить, чтобы государство милостиво позаботилось и об условиях их совершенствования (юридических, материальных и духовных). Условия предписанного совершенствования или нормы разумной государственной опеки — таков, согласно Вольфу, истинный смысл всех «естественных прав».

Вольф несомненно исходит из ренессансно-реформаторского понятия индивидуальности. Но понятие это тотчас подвергается у него абсолютистскому рецептированию: индивидуальность может быть лишь настолько самобытной, развитой, многосторонней, совершенной, насколько это приемлемо по соображениям государственной целесообразности. Права, которые позволено испрашивать у государства, заранее лимитированы правом самого государства формировать оптимально удобных для него членов.

Комические нелепости, к которым приводило вольфианское политико-юридическое учение, оказались совершенно необходимыми для того, чтобы право стало рассматриваться как норма, принципиально несводимая к обязанности и призванию (но вместе с тем предполагающая их в качестве своей историко-цивилизационной предпосылки), и чтобы личность была понята в качестве самостоятельной и даже верховной формы индивидуального человеческого бытия.

Решающий шаг в этом направлении был сделан поздним, критическим Просвещением в лице И. Канта.

в) Кант, как и Вольф, исходил из ренессансно-реформаторского понятия индивидуальности, однако акцентировал в нем не момент многосторонности, совершенства, самореализации и т. д., а формально-этическое начало автономии (самозаконности). Люди призвания более всего ценились Кантом за то, что известные обязанности исполнялись ими «не за страх, а за совесть», по принципу «долг ради долга», без всякой оглядки на то, чем им грозят и чем их приманивают на земле и на небесах. Именно в этом смысле люди призвания (прежде всего пуританские подвижники) суть самозаконные индивиды, способные к самопринуждению и самодисциплине. Каждый из них, как выражается Кант, это «человек с принципами» и может быть «господином себе самому».

Вот эта-то самозаконность и есть основная характеристика последнего из названных мною индивидуальных феноменов, а именно личности.

Морально-автономный субъект не испрашивает у общества никаких материальных обеспечений, никаких кредитов под свои еще не реализованные возможности. Вместе с тем он категорически требует, чтобы сама моральная состоятельность была признана за ним, как и за всеми его согражданами. Это признание, или предварительное доверие к воле и самодисциплине каждого человеческого индивида, образует сущность права.

в. 1) Право — до крайности пестрое и многомерное нормативное образование. Ведь исторически за этим термином стоят и средневековые «права-привилегии», и унифицированные уголовные кодексы эпохи абсолютизма, и раннебуржуазные декларации прав человека и гражданина.

Но для анализа процесса индивидуализации (как, впрочем, и для выделения феномена «чистого права», «строгого права») самым существенным является то, что правовая норма осуждает каждого члена общества на неподопечное существование, на нравственное и гражданское совершеннолетие.

Право охраняет от «предварительной цензуры поступков», от принудительного осчастливления, от непрошеного добротства и от государственного понукания к благонавию. Оно не позволяет наказывать индивида за его нереализованные помыслы и пресекает только такие безнравственные поступки, которые наносят фактический ущерб другим членам общества. Запрещающая спасать человека от него самого, право всегда и неминуемо означает право на безнравственность. Под защитой правовой нормы человек может беспрепятственно делаться неблагодарным, бесчувственным, порочным, суеверным — это его частное дело. Вместе с тем, обеспечивая индивиду все более широкую сферу неподопечного приватно-

го существования, право способствует формированию нравственности «высшей чеканки», основывающейся на свободном выборе и неподкупном образе мысли. Оно разрушает традиционный союз доброты и бесхарактерности и вносит в нравственное поведение энергию принципиальности, решимости и упорства.

в. 2) Абстрактным (формально-этическим) измерением индивидуальности, как мы видели, является автономия. Чтобы она приобрела конструктивное значение, сделалась стержнем личного поведения, индивидуальность должна попасть в мир формирующегося права и правопорядка. Только в процессе становления гражданского общества человек Ренессанса и Реформации делается автономным субъектом *par excellence*. Прежнее ощущение индивидуальной привязанности и избранности трансформируется в новую форму самосознания, а именно в правосознание.

Последнее может рассматриваться как специфическая примета развитой личности и включает в себя следующие основные установки: уверенность в своей правоспособности; терпимость к чужим верованиям, мнениям и обычаям; уважение чужих личных и имущественных прав; стремление к независимому достижению выгоды и благополучия; независтливость; сравнительно-состязательное понимание заслуг и успеха; неукоснительное соблюдение соглашений и договоров; признание приоритета справедливости перед состраданием и приоритета гражданской порядочности перед героико-патриотическими, семейными и конфессиональными добродетелями.

в. 3) Личность формируется на основе индивидуальности. Индивид, которому неведомо сознание призванности и стремление к самореализации, даже при самом активном воздействии права будет страдать дефицитом автономии и дефицитом правосознания. Это явление наблюдается во многих современных восточных обществах, где по мере развития товарного производства и обмена люди вовлекаются в систему достаточно зрелых правоотношений, но из-за слабого развития хозяйственной индивидуальности, из-за отсутствия деловой этики, санкционировавшей частную предприимчивость еще до права, воспринимают правоупорядоченную экономику и сам правопорядок как нечто искусственное, чуждое и заемное.

Подведем краткий итог.

Индивид — исполнитель предписанных, заданных обязанностей. Частный интерес, в котором принято видеть его основное определение, так сказать «эссенцию индивидуальности», на деле является интересом известной роли, функции или собственности, которая вменена индивиду по условиям общественного разделения труда. Сам же он есть просто вменяемая человеческая особь. Он конформен, ориентирован на «непреступное», «неотклоняющееся» поведение и нимало не страдает от недостатка приватности или своеобразия.

Что касается индивидуальности, то она, напротив, определяется установкой на оригинальность и самобытность. Нереализованность для индивидуальности — то же, что для индивида его социальная неприспособленность.

Наконец, отличительной чертой личности следует признать стремление к собственной и уважение к чужой независимости. Развитая личность возможна лишь постольку, поскольку правовая свобода признается не переменным условием (предусловием) и социальной адаптации, и индивидуального самоосуществления.

Индивид существует всюду, где существует само общество. Индивидуальность — всюду, где имели место ренессансы и реформации (или хотя бы аналоги этих процессов). Личность — там и только там, где общество вступило в фазу борьбы за права человека и гражданина и где можно говорить о формировании (по крайней мере, о формировании) гражданского общества.

Разумеется, таких понятий, как индивид, индивидуальность и личность, недостаточно для построения расчлененной типологии индивидуальных феноменов. Понятия эти вообще имеют скорее социально-философский, чем собственно исторический смысл.

Оглядываясь на конкретную историю, я тут же чувствую необходимость указать на существование соответствующих зачаточных, неразвитых или вырожденных форм.

Можно, например, говорить о «протоиндивидуальности» в применении к античности (вспомним сократовского «даймона», вспомним о признании судьбической вины в трагедиях Эсхила и Софокла). Можно говорить о «частичной личности», предполагавшейся римским правом, которое не знало еще ничего подобного неотчуждаемым правам человека (в том числе и права собственности в развитом, раннебуржуазном его толковании), но гарантировало достаточно широкую частновладельческую независимость. Можно, наконец, говорить о «вырожденной личности», о «личности без индивидуальности» внутри стабилизировавшихся хозяйственных отношений капитализма (К. Маркс об отчуждении и «частном работнике», о капиталисте как «простой персонификации капитала»).

4. Предложенное мною различие индивида, индивидуальности и личности не имеет никакого отношения к проблеме великих исторических личностей (к вопросу об общественной роли правителей, полководцев, вождей, индийских гуру или российских писателей), поскольку сама эта проблема, по строгому счету, не имеет никакого отношения к типологии индивидуальных феноменов.

Типологически Ксеркс и Тамерлан — всего лишь индивиды, великие индивиды, возвысившиеся над ордами малых. А вот Акакий Акакиевич Бапшачкин — индивидуальность. Он ведь призван, взыскан к жизни «вечною идеей будущей шинели».

5. Главное препятствие к изучению индивидуальных исторических феноменов — это, на мой взгляд, почти полный отказ от ценностно-нормативного подхода к истории, продиктованный вульгарно-социологическим страхом перед ее «морализацией».

Индивидуальное в истории делается просто невидимым, если историю отказываются судить; если общечеловеческое начало вменяемости и ответственности, присутствующее уже в самом элементарном агенте исторической практики — в индивиде, концептуально отрицается на всех уровнях

этой практики; если вопрос об альтернативах допускается в историческое исследование разве что в утилитарно-рационалистическом его варианте, а не как вопрос об эпохальных нормативных конфликтах; если за нормами (особенно за нравственно-религиозными и правовыми) не признается способности провоцировать и формировать исторического субъекта вплоть до первичных, насущно материальных его запросов.

Выявление и анализ индивидуальных феноменов — дело чрезвычайно важное. Ведь обезличенная история (история объективных отношений, история социальных структур) в конце концов просто перестает быть человеческим опытом, на котором можно учиться.

НАДО УЧИТЬСЯ ОБРАТНОМУ ПЕРЕВОДУ

1. Я думаю, что наука еще не создала такой язык, на котором можно было бы адекватно говорить об изменениях, которые происходят с человеческой личностью на протяжении веков, хотя бы даже в пределах более доступной нам европейской культуры от греков до наших дней. Я думаю, — быть может, бесосновательно, однако в форме предположения, — что личность претерпевает в истории культуры весьма быстрые и весьма фундаментальные изменения. Это означает, что меняется: а) внутренняя *устроенность* личности, характерный взгляд на мир, целый строй чувств, где одно акцентируется, другое отставляется на задний план, третье отсутствует, — все, начиная с мироощущения на самом непосредственном уровне и кончая «мировоззрением»; б) самоосмысление человека.

Эти *а* и *б* меняются во взаимосвязи друг с другом. Изменения я представляю себе достаточно быстрыми и плавными. В истории культуры все эти изменения, как бы переструктурирования внутренней сложности личности, как правило, компенсируются благодаря тому самому средству *языка*, который почти автоматически обеспечивает связь *а* и *б*, т. е. соответствие-связь *устроенности* человека и его самовыражения. Язык в одно и то же время обеспечивает эту связь, поскольку он вводится самим человеком в эту «систему» *а—б*, в систему тождества «*устроенности — самоосмысления*», и своей общей стороной скрадывает, нивелирует различия между людьми разных поколений, разных эпох. Для последующих поколений язык самоосмысления предстает своей общей стороной, а внутренняя сторона и всякие нюансы выражения утрачиваются или не замечаются. Очевидно, выдающиеся произведения искусства больше противятся своей нивелировке, хотя опыт XIX в. показывает, что даже тысячелетнюю риторическую литературу можно довольно быстро переосмыслить в духе непосредственного психологизма, произведя в ней соответствующий отбор и переставив все акценты, т. е. превратив ее в нечто сугубо иное, чем была эта литература для своих эпох. Как раз этот более или менее доступный нам опыт XIX в. и убеждает меня в том, что в истории культуры могут происходить резкие изменения, переосмысления, которые осознаются лишь много времени спустя или вообще не осознаются.

2. Как правило, историк культуры отмечает разные моменты, где личность так или иначе обретает свою внутреннюю свободу, осознает себя, свое «я» и т. д. Такие моменты в истории культуры столь многочисленны, начиная с эпохи Сократа или даже раньше, что человек давно бы уже тысячу раз «переосвободился», если бы эти акты «освобождения» совершались последовательно, как снятие очередного слоя шелухи. Однако такого линейного прогресса, видимо, не было, и мы принимаем за акты «освобождения», и чуть ли не окончательные, разные моменты внутреннего переустройства личности. Таков, скажем, фихтеанский кризис рубежа XVIII—XIX вв., вновь нечто близкое к нам, — и здесь «я» опять же не

обретает абсолютной и окончательной свободы: человеку, например, еще только предстояло тогда освоить свое чувство как нечто текущее плавно и непрерывно, как это произошло в середине XIX в., а «фихтеанский» человек обретается и внутренне, и внешне в слишком логических и угловатых отношениях с миром, чтобы быть внутренне свободным. «Свобода-для», «свобода-от» — слишком грубый язык XIX—XX вв., чтобы на нем можно было передать гибкость происходящего.

3. Во все эпохи существовал феномен, подобный «гениальности», однако я уверен, что смысл его и суть всякий раз разные. Если средний человек в разные эпохи резко отличается по своей внутренней «устроенности», как я предполагаю, то усилия выдающейся личности каждый раз находят для себя невообразимо уникальный путь. Этот путь всякий раз предусмотрен самой устроенностью культуры, но поскольку мы мало что можем сказать о специфике этой устроенности, то тем меньше — об устроенности «гениального» произведения.

4. Личность каждой эпохи — все равно что язык, подлежащий изучению. Коль скоро мы познаем личность через ее произведения, то задача изучения языка личности тесно связана с изучением языка культур, в чем сделаны большие успехи. Неуловимым пока остается, как мне кажется, тот ряд последовательности, в котором выстраиваются эти личности-языки. Культура с некоторым запозданием, с инерцией откликается на то, что происходит с личностью; с культуры начинается уже процесс нивелирования, сглаживания. То, что на наших глазах развертывается в культуре XX в., с резчайшей сменой интересов молодежи на протяжении 40 лет, свидетельствует, по-видимому, о таких резких переменах в личности, о ее внутреннем переустройстве, которые пока оказываются не по зубам никакой науке — ни психологии, ни социологии. Многим кажется, что такие объяснения легче всего дать социологии, однако она почему-то их не дает; между тем поразительный параллелизм развития в самых разных странах нельзя ведь сваливать, к примеру, на «массовую культуру», хотя бы потому, что ее роль в самых разных странах весьма различна, а ее распространение предполагает еще и внутреннюю установку на ее восприятие, освоение. На наших глазах совершается нечто подобное переустройству человеческой личности в массовых масштабах. Этот экскурс в современность призван только показать (мне самому), как много неясного и даже не замечаемого пока нами содержит для нас история культуры; едва ли люди прошлых эпох были внимательнее к переменам личности, чем мы, и понятливей наших современников.

5. Я уверен, что современная история культуры в своих исканиях идет верным путем и находится в начале этого пути. Первая же цель — это выработка такого языка или хотя бы представления о таком языке, который на протяжении пусть только европейской культуры позволил бы — в самых общих понятиях чертах — говорить о смене человеческих типов личности и о содержании каждого из них; пусть сначала даже только о самой сути возможных здесь различий. Все же думаю, что это не следует понимать как-то механически, как получилось у меня сейчас; едва ли к каждой эпохе (пусть малой по длительности) можно припечатать опре-

деленный человеческий тип, но представить себе изменения, притом резкие, этого *языка*, изменения, ведущие к существенному переустройству человеческой личности, необходимо. Когда говорят об античном, средневековом и т. д. человеке, то важно иметь в виду масштаб, в каком берется при этом история, и не ждать тут ни тождества всех людей известному типу, ни даже «идеальных типов» Вебера; такие выражения — если не условность и аббревиатура (как это бывает), то грубые и неизбежные костыли. История культуры несомненно должна будет выработать еще более тонкие приемы работы с текстами самого разного рода; главный метод истории культуры как науки — это обратный перевод постольку, поскольку вся история заключается в том, что разные культурные явления беспрестанно переводятся на иные, первоначально чуждые им культурные языки, часто с предельным переосмыслением их содержания. Итак, надо учиться переводить назад и ставить вещи на свои первоначальные места; здесь уже многое достигнуто и, главное, осознана сама проблема. Вообще реальность науки (в лучших ее достижениях) лучше, чем это выглядит в моих мрачных и неумеренных пожеланиях.

Л. М. Баткин

К СПОРАМ О ЛОГИКО-ИСТОРИЧЕСКОМ ОПРЕДЕЛЕНИИ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

Я с достаточной связностью изложил свои представления относительно обсуждаемой проблемы в недавно вышедшей книге¹. Поэтому выступлю в заключение обмена мнениями скорее в роли читателя. Подаю несколько реплик из зала. Может быть, это окажется небесполезным для тех, кто хотел бы, как и я, систематизировать для себя опубликованные высказывания по основным пунктам. А на некоторые, пожалуй, попробую отозваться.

Поэтому нижеследующие заметки на полях дискуссии могут разве что только отчасти и только по внешней схеме изложения сойти за «резюме», которое мне было предложено сделать редколлегией. Все же по смыслу и стилю они лишены потребной для резюме отстраненности, для этого в них слишком просвечивает — косвенно или прямо — собственная позиция. Словом, это попытка обзора и полемики одновременно, этакий жанровый гибрид. А говоря проще — никакие не «итоги», а выступление еще одного участника прений, хотя и, в отличие от других, по поводу всех предыдущих выступлений.

Это облегчает мою задачу, затрудняет ее, делает неизбежной двойственность интонации. Ежели кто-нибудь сочтет, что опыт совмещения и смещения систематизирующего комментария и поневоле избирательных возражений, беспристрастного пересказа и сугубо личной рефлексии — что такой опыт неудачен, неуместен... что ж, останется лишь огорчиться, но я, разумеется, не стал бы что-либо говорить в свое оправдание, это было бы уж неуместно вдвойне. Единственное замечание: независимо от убежденного тона или даже некоторой горячности, по-моему, совместимых с академизмом и естественных, когда спорят о предмете слишком важном, — сама полемичность заключения уже подчеркивает принципиальную незавершенность обсуждения. Я не претендую и не в силах как-либо и что-либо «заклучить». К столь странному послесловию дискуссии в данном случае подталкивают ее материалы.

Ведь по мере ознакомления с ответами нарастает впечатление, что мы присутствуем при начале возведения вавилонского столпа. Дело не в том, разумеется, что взгляды различны — и славу богу! Однако сами смысловые ракурсы разительно расходятся. Дискуссия движется подчас в непересекающихся плоскостях. Одни и те же термины употребляются в далеких или противоположных значениях. Иному читателю вдруг покажется, будто авторы толкуют каждый о чем-то своем, а не спорят вокруг общей темы. Так ли это? Все же постепенно проясняются сквозные логические линии. Из контрастных, взаимодополняющих, разноречивых суждений складывается поучительная мозаика.

Итак. Терминология. Смысловые подходы. Локализация в истории.

1.1. А. И. Зайцев, М. Л. Гаспаров, И. Л. Фадеева не придают никакого значения различиям между понятиями «индивидуальность» и «личность», считают эти термины синонимичными, основываясь на повседневном бытовом словоупотреблении или подчеркивая, как это делает Зайцев, что они идентичны для психолога; какой-то иной, внепсихологический смысл не предполагается. Гаспаров полагает, что было бы необходимо «формализовать понятие индивидуальности», т. е. разложить качественные различия между индивидами «на совокупность количественных разниц составляющих... элементов». А иначе как *научно* исследовать, чем (насколько) разнятся, допустим, раннегреческая личность и позднесредневековая? . Увы, замечает автор, «задача эта фантастически трудна».

С последним вполне соглашусь. Кроме того, я позволю себе предположить, что, если бы эту штуку, т. е. особую и неповторимую целостность индивида, удалось разобрать и посмотреть (подсчитать!), что там у нее внутри, то снова собрать ее уж точно никогда не удалось бы. Нам, бедным герменевтикам, историкам культуры, не суждено, как известно, достичь «научности» в значении, которое удовлетворило бы исследователя вещей.

1.2. Не только для названных авторов термины «индивидуальность» и «личность» означают примерно то же, что и просто «некий отдельный человек», типовой *индивид* — с необходимостью более или менее отличный от других, но притом существенно похожий на людей той же эпохи и культуры. А. Викт. Михайлов, отвечая на вопросы об индивидуальности, этим словом не пользуется и пишет о личности, стало быть также явно не усматривая в двух понятиях какой-либо логический дифферент. Однако автор имеет в виду не преобладающую комбинацию постоянных психических элементов, а нечто иное. Индивидуальность или же «личность каждой эпохи», по Михайлову, это исторически особая внутренняя «устроенность» ее индивида, будь то «средний» человек или «выдающаяся личность». Такая устроенность, если я правильно понял, не природного индивидуально-психологического порядка, но культурно-содержательного. Всякий тип культуры кристаллизуется в характерном для него понимании места отдельного человека в мире, представлен типом личности. Автор считает, что современная наука успешно приступила к рассмотрению этой яайтончайшей задаче. Но только приступила.

1.3. Е. С. Штейнер, в общем, так же толкует задачу и тоже довольствуется понятием «личность». Однако делает это по-своему. Под «личностью» автор понимает только такого индивида, который дорожит самоидентичностью, т. е. видит себя в качестве отчетливого «я», следовательно, знаком с идеей значимости отдельного человеческого существования. *Сознательно индивидуализированный* индивид — вот что такое личность. Таким образом, Штейнер не столько отождествляет два понятия, сколько делает одно из них конкретно-историческим содержанием другого; одно — изменчивым, но обязательным предикатом, другое — логическим и социальным субъектом. И противопоставляет эту связку эмпирическому «индивиду», который может при всем духовном богатстве «личностью» никак и не быть просто ввиду принципиально иной (*не* индивидуализирующей) культурной ориентации.

2.1. Далее, смыслообразование и словоупотребление, основанные так или иначе на *дихотомии* понятий «личность» и «индивидуальность».

Г. С. Кнабе и В. А. Шкуратов трактуют «личность» как внешнюю (социально заданную, типизированную, ролевую, функциональную и т. п.) характеристику индивида. «Индивидуальность» же — «внутренний человек», взятый ценностно: или «по шкале высоких и престижных состояний» (Шкуратов), или со стороны того сугубо интимного и особенного, что выпадает — за вычетом «личности» — в *остаток* (по выражению Л. Я. Гинзбург, приводимому Кнабе). Между прочим, М. Л. Гаспаров готов все же согласиться различать оба термина как раз в этом плане: «личность» — объектный, разглядываемый со стороны индивид, а «индивидуальность» ощущается им самим, интроспективно.

2.2. В. И. Павлов усматривает ту же оппозицию. «Индивидуальность» — социальность индивида (впрочем, определяемая автором исключительно как способность быть «прогрессивным», т. е. неконформным, меняющимся и соответственно воздействующим на других). А «личность» — психологические свойства индивида, с трудом поддающиеся научно-историческому взвешиванию. Оппозиция вроде бы та же, но термины сравнительно с Гаспаровым, Кнабе, Шкуратовым расставлены диаметрально противоположным образом.

2.3. Л. С. Васильев, пользуясь указанной дихотомией, придает ей совершенно другую содержательность. «Личность», по Васильеву, это прежде всего «выдающийся по своим способностям человек». (В этом случае выражение «выдающаяся личность» окажется избыточным, нелепым, чем-то вроде «черноволосого брюнета»). Не удивительно, что Васильев видит личность уже в первобытном племени точно в том же смысле, что и в нашем веке: ведь это социально-биологический феномен. Вместе с тем автор (в тезисе третьем) соглашается отождествить «личность» и со *всяким* индивидом, который есть «вычлененная из коллектива и тесно связанная с ним личность, далеко не обязательно выдающаяся». Но индивид-личность во всяком случае абсолютно не то, что «индивидуальность» (или «индивидуализированная личность»). Последняя, по Васильеву, означает исторически особую форму индивида, чья (конечно, относительная) экономическая, политическая, правовая обособленность и независимость от коллектива создает условия для особого самосознания. Если Е. С. Штейнера увлекает контраст духовных структур восточного «не-я» и западного «я», то занимающий в этом отношении сходную и столь же решительную позицию Васильев берет в расчет не внутрикультурную, но социальную сторону дела. Вместе с тем в отличие от Г. С. Кнабе и др. автор понимает и «личность», и «индивидуальность» в качестве равно *внепсихологических*, объектных (хотя и несходных) определений индивида — по степени «вычлененности из коллектива». Вычлененность делают возможной частная собственность, частное право, демократия и т. п.

2.4. А вот как выстраивает оппозицию Д. В. Панченко. «Внешний человек» — это «индивидуальность»: то ли данное природой (ср. у В. И. Павлова), то ли вообще всякое отличие одного человека от

другого и связанное с этим особое «поведение и умение» (т. е. как раз то, что Васильев называет выдающейся или на худой конец обычной «личностью»). Следует пример со смелым и любознательным меланезийцем Фанокко, который привлек внимание экспедиции Кука. «Личность» же, по Панченко, всегда нечто не только необыкновенное, но и самое благородное, прекрасное. Это способность не только к действию, но и к поступку. Это индивид, избирающий по внутреннему убеждению «путь наибольшего сопотвращения». Особенно хорошо и ценно в глазах автора, если сознательность такого выбора не рассудочна, не «концепту-ализована», словом, не чересчур сознательна... И поскольку одной индивидуальности уже вполне достаточно, как мы могли убедиться, следя за Фанокко, чтобы индивид мог быть сочтен нетривиальным, ярким, то остается лишь одно: приберечь для понятия личности высокоположительную *моральную* основу. Что Панченко и делает (отчасти подобно Е. Б. Рашковскому, которого возмущает сама мысль, будто категория личности применима и к злодею, тирану, «индивиду-чудовищу»). Таким образом, один из двух парных терминов помещен исключительно в ценностную плоскость; другой же целиком закреплен в виде ценностно-нейтральной данности. В этом самом широком плане Панченко сходится с Кнабе, Шкуратовым, Павловым, может быть, Гаспаровым (но не Васильевым?), хотя значения терминов легко обмениваются на обратные.

2.5. В терминах С. С. Неретиной, также видящей в «личности» некое более высокое качество «индивидуальности», разобраться трудней. Автор, как мне представляется, желал бы следовать одновременно за Н. А. Бердяевым и В. С. Библером, что, естественно, может вызвать вопросы. При этом определения обоих понятий вплетены в ткань рассуждений о культуре — постановка вопроса, для меня в принципе наиболее близкая. Хотя я предпочел бы по возможности распустить эту ткань, отделив одну от другой две нити: библеровскую и бердяевскую.

Тем самым мы перейдем к проблематике культурологического понимания личности.

По примирительной разметке Е. Б. Рашковского, понятие личности применяется в трех значениях. Чаще всего социологически: как «идеальная типизация индивидов в той или иной социально-исторической плоскости». «И нет в том никакого греха...» Но далее — «при более рефлексивном и... ценностном подходе» — понятие «двоится»: или подразумевается тоже идеальный тип, однако уже в культурно-историческом плане («можно говорить о... средневековой японской рыцарской личности» и т. п.), или это «сознательное самостоянье, самообоснование» индивида. Последнее и есть собственно культурологический подход.

3.1. Хотелось бы сказать по поводу концепции В. С. Библиера несколько слов на собственный лад. Затрону лишь те ее основания, которые мне, «бахтинцу», наиболее важны и дороги⁷. Нижеследующие замечания не претендуют на точность воспроизведения. Скорее это встречный отклик.

Согласно взглядам Библиера, личность — подлинная тайна всякой культуры

В личности свертывается и из нее разворачивается неповторимый эпохальный тип «исторической поэтики». Это фокусировка разных культурных воспоминаний и возможностей в голове всякого *вот этого* и тоже неповторимого индивида (*рассмотренного в качестве такового*, уникального, незаменимого). В личности они *пересоздаются* — и совершается реальный прорыв к новой логике, к самоизменению культуры. Это живой орган логико-культурного диалога, возникающего через свободный выбор индивидом мысли, поступка и пути. Личность одаривает культуру переменами, т. е. будущим. Культура же вознаграждает ее *вот этим* удивительным свойством человеческого помышления: не совпадать до конца с собой, существовать в зазоре между разными «я» внутри целостного Я, быть поэтому до последнего вздоха способной перерешить себя и свою судьбу.

Так как исторический *тип личности* есть вместе с тем *тип общения* — в саду ли Академа, в христианском монастыре, в кружке флорентийских гуманистов, в ученой переписке XVII в., при дворе просвещенного монарха, в светском салоне — словом, в некоей «малой группе», — то и незачем искать для *социальности* место где-то вне личности, вокруг нее и т. п. Личность сама есть средоточие социального и его исток. Но, конечно, в связи с понятием личности (а не просто индивида и даже не индивидуальности) речь должна идти об особом («полилогическом») *социуме культуры*. То есть о социализации, как акте выбора и осмысления, но отнюдь не акте детерминации.

Нефункциональность (самоценность) человека — его личность! — рассматривается при таком подходе *не* как его приватная, случайно-биографическая подробность. *Не* как чисто психологический интимный остаток (ценный только по новоевропейским понятиям, начиная с XVIII в. и позже). *Не* как отнесенность к естественно-психологической разновидности, типу темперамента и т. д. *Не* как личная мотивация или как оценка индивида другими людьми (ведь мотивы и ценности могут выступать в виде объектных свойств, они приходят к индивиду и со стороны, воспитываются в нем, ими описываются и взвешиваются свойства человека, как и любой вещи). *Не* как отделившийся от индивида высокий творческий результат. *Не* как (даже!) пригоршня свободы, почему-то вдруг брошенной человеку историей в случае удачи, — соблазнительной, словно блоковский «солovieвский сад», цветущий и поющий в стороне от поденной исторической принудительности.

Ибо нефункциональность человека вовсе не какое-то скромное, пусть и желанное, *добавление* к его же функциональности. Это *весь* индивид *в качестве* субъекта культуры. То есть равный собственной возможности. А значит, взятый со стороны понятия личности. Заметим, что таким индивидом в принципе должно полагать всякого (и «рядового») человека. Нет души, которой можно было бы заведомо отказать в способности вздрогнуть и задуматься. Нет ума, в котором из столкновения двух разных мыслей не могло бы возникнуть какое-то хоть малое, но личное, свое смысловое смещение (открытие).

Культура — подлинная тайна каждой личности. Тайна ее уникальной всеобщности.

Поэтому, повторяю, культура проникает в каждую частицу цивилизации и как-то окрашивает весь состав исторического бытия — но лишь в меру его потенциальности, а не наличной нормы, лишь в меру смыслопо-рождения. Она присутствует повсюду, а не только за оградой «соловьиного сада», с которой свисают цветы «лишних роз». Она, собственно, вовсе не этот сад с его роскошными, культивированными, завораживающими, распустившимися цветами. Все, что уже дано готовым, *понято как итог*, следует — в самом изысканном, «элитарном», великом варианте *тоже* — отнести не к «культурной», а к «цивилизаторской» проблематике. Культура не сад, и даже не «томлень» о саде, не тяга к нему. Но это каменотес, погоняющий тяжко груженного осла, зато могущий вдруг сказать о себе: «Недоступность ограды люблю». Личность вся — в этом человеческом свойстве *неизвестности*. В преступлении границ знакомого, понятного о мире и вместе с тем — границ известного индивиду о себе.

Изложенное делает вполне бессмысленным превращение этого понятия в планку для измерения эмпирических индивидов: такой-то — «личность», такой-то — «выдающаяся личность», а вот этот «не сумел стать личностью». Подобные и вообще какие бы то ни было оценки — не из культурологического, а из бытового, морально-психологического, социально-нормативного ряда. Личность — *весь индивид в определенном ракурсе*, но, следовательно, *весь индивид* — это не личность. В. С. Библер любит повторять (и я охотно соглашаюсь с ним), что «личность» — это, как выразился бы Кант, *регулятивная идея*. Но не оценка и не данность. Это история и индивид, увиденные плодоносящими в свете идеи личности.

Увиденные... но, собственно, кем? Нами? Только будучи поставленными в контекст новоевропейского миропонимания? Сложный вопрос. В какой мере, в каком плане позволительно считать идею личности регулятивной и продуктивной при анализе тех традиционалистских цивилизаций, которые сами на себя в свете этой идеи, конечно, не смотрели, не смогли смотреть и ничего ни о какой «личности» ведать не ведали?

3.2. Теперь о Бердяеве. В «Самопознании» он описывает то, что называет основным противоречием» своей натуры: острое индивидуальное переживание «всей судьбы мира», «как собственной судьбы», но и одновременно — «мучительное» ощущение «чуждости мира», своей «несли-янности» с ним, т. е. неотменяемо индивидуального характера личности (*«критической»*, как тогда говаривали). Н. А. Бердяев превосходно сознавал, что «духовно рожден после века Просвещения, критики и революции», после Канта и Гегеля и т. д. «Я изначально был „автономен“, — цитирует С. С. Неретина, — антиавторитарен и ни к какой авторитарности меня принудить нельзя было». (Это звучит, между прочим, превосходным определением того, что есть — в исходном пафосе — «личность» нового времени вообще.)

Между тем Бердяев, как и многие тогдашние российские умы, возжелал именно *как бы* забыть это, преодолеть «свободу индивидуализма, оторванного от всенародной жизни», т. е. от «древних истоков» и «соборного сознания». Однако Бердяев, и в этом оригинальность его позиции, никоим образом не соглашался с тем, чтобы такая близкая ему идейная

тяга к благой «связанности творчества», к тому, что выше художника, выше индивидуальности, означала бы «равнодушие к теме личности и свободы. . .»

Конфликтность этой мыслительной ситуации проступает также и в пределах материала С. С. Неретиной, за которые я не стану выходить. Автор приводит замечание Бердяева о «различии между индивидуальностью и личностью». Мы узнаем, что у Андрея Белого, как тот сам говорил, несмотря на «индивидуальность необыкновенно яркую, оригинальную и творческую», не было... личности, не было «я». Ибо «индивидуальность» лишь «эстетический момент в человеке», «личность» же — это «моральный момент». *«Не безразлично, откуда приходит экстаз»* — эти приведенные выше слова Бердяева С. С. Неретина выделяет курсивом.

Значит, личность — только когда «экстаз» приходит в виде самоощущения «связанности», «соборности» и т. п.?

Но если именно такова была мысль Бердяева, почему же ему понадобилось называть отсутствие соборности, «рефлекс над собственным несовершенством», вот эту «изначальную» и неотменяемую для современного ума «автономию» — словом, индивидуализм наследников Просвещения и Канта — называть все это отсутствием «я»? И почему, напротив, сверхличная «обращенность к постижению мира» делает всякого творца... «одиноким»? Почему творчество, особенно на путях «соборности», «носит не коллективно-общий, а индивидуально-личный характер»?

Но в этом весь Бердяев. Каждый (ср. «Смысл истории») должен самостоятельно доработаться, дострадаться, додуматься до Бога, до высшего, чем индивид. Готовая (социально заданная, усвоенная «вместе» со всеми, короче... соборная?) вера стоит, по Бердяеву, еще немногого. Вот почему этот необычный религиозный философ считал Возрождение с его индивидуализмом и прочим своего рода второй ступенью гегелевской триады, совершенно необходимой. После Возрождения и Просвещения ту соборность, которая некогда была надличной, предпосланной человеку, теперь можно и нужно было отыскивать в глубинах индивидуального духовного опыта. Особенное, личное, трагически одинокое движение к истине — условие и внутренний момент самой этой истины. И «личность» в этом значении требует от современного человека как раз пронзительного... «индивидуалистического» усилия? И отказ от «автономии» есть совершенно «автономная» интеллектуальная и сердечная акция?

Ну, конечно же, такой серьезный и ответственный мыслитель, как Бердяев, не собирался наивно полагать, будто достаточно и осуществимо вернуться попросту к средневековым «истокам». Подчинить «я» всеобщности, по Бердяеву, возможно лишь через его особое и всемерное заострение (в отличие от соборности тех, кто обзаводится ею, как тавром «народности»). Вот почему парадоксальная бердяевская «соборность» — культурно-европейское и, если угодно, сугубо модернистское усилие. И вот откуда эти сшибающиеся определения, которые никак не понятны вразнос.

3.3. Думаю, что формула Бердяева о существенном противопоставлении морального и эстетического, личности и индивидуальности и о том, что «совсем не безразлично, откуда приходит экстаз» и к чему он относится, ибо важно не только «как», но и «что», — все это несовместимо с «диалогом культур». Для Бахтина, для Библера (позволю сказать: и для меня) важно только *как*. И совершенно не важно *что*.

В каком же это плане? А вот в каком. Любые культурно-исторические «что» в диалоге равноправны, каждый смысл каждой культуры неотменяем и дорог для будущего; причем «личность», как и «культура», никаких предметных условий и ограничений, дабы считаться и быть таковой, не приемлет. В том числе условия религиозно-мистической «связанности» тем, что «выше» человека. Выше индивида-личности — лишь им же установленные принципы, которые формируют его душевный состав. Это путь, избранный *им*. То есть... это он сам. Не объективная «уникальность творчества», а сотворение себя.

Поэтому не может быть и нет ничего «выше» личности — по определению. Но, по тому же определению, «личность» — это человек, который не равен себе. Он сам выходит за индивидные, частные пределы в культурный космос, в принципиально бесконечное общение и, следовательно, в бесконечное переосмысление того, что такое «он сам». Всякая личность достигает всеобщности — т. е. становится одним из возможных фокусов всего человеческого! — лишь благодаря всемерному осуществлению, разворачиванию самого интимного и глубокого, как раз самого особенного, самого индивидуального в данном индивиде.

Если же признать всеобщность уникального, тогда невозможно ставить «сколь угодно красноречивому, социально активному, страстному» индивиду требование, чтобы он подчинил (по Бердяеву) свой «уникальный, особый Логос» какому-то надличному Всеобщему. Никак невозможно... если, конечно, предпочесть своеобразному одинокому трансцензусу, прорыву к сверхчеловеческой истине идею культуры. И если не отлучать (ср. в публикуемой выше статье С. С. Неретиной), от понятия личности того, кто «чрезвычайный эгоцентрик» и не испытывает (при всей талантливости и страстности!) «потрясения всего существа». Почему же «не испытывает»? Испытывает... хотя и на «эгоцентрический» манер.

На манер Белого, или Вердена, или Гамсуна, или раннего Пастернака? Или футуристов? Или Дебюсси, или Ван-Гога, или С. Дали, или Джойса? Или, если оглянуться подальше, Руссо, Гейне, Лермонтова, да что там — большинства романтиков? «Эгоцентризм» на бытовом уровне — конечно, неприятен, нехорош. Но если он в стихах Катулла к Лесбии, или в том, как Иов восстал против Господа, или в срамных и горьких песнях Вийона? Если это, наконец, «эготизм» Стендаля или самосозерцание Пруста, т. е. целостный взгляд на мир высокого индивидуализма новейшей европейской культуры? Без обязательных религиозных санкций, без мистического трансцензуса. С пафосом суверенности и самообоснования любого «я» в духе и, при соблюдении принципа «privasy» в социально-практическом плане.

Если встать на культурологическую, историческую, а не ту или иную определенную мировоззренческую, идеологическую позицию, вполне «без-

различно», чья это правда, «откуда исходит экстаз», *какой именно* это смысл, *если*, это — *смысл*. Небезразлична лишь его открытость и насущность для диалога. Не «откуда» он, а *куда*.

Очевидно, индивидуальность и личность — разнонаправленные и тесно связанные определения единого социально-культурного личного бытия. Они сопряжены не иерархически. Как удачно пишет С. С. Неретина, индивидуальность — это «явленность» личности вовне. Ну, а личность в таком случае — это трудные отношения индивидуальности с собой, культурная «скрытность» становления человека, взятого через «умственное», смысловое общение с собой и другими, через внутреннюю речь и через личное откровение каждого.

4.1. В изящном и насыщенном построении Э. Ю. Соловьева «индивид», «индивидуальность» и «личность» — это прежде всего, если можно так выразиться, три кольцевых нароста социально-исторического ствола. Они поэтапно наплывают во времени друг на друга, усложняя и обогащая человека, но не отменяя, а вводя каждую предыдущую ступень в новый и расширенный контекст.

«Индивид» есть уже в первобытной общине, поскольку в ней каждая особь подчиняется нормам, *обязанностям*. Человеческая особь *вменяема*.

От «объективного вменения» человечество развивается к «субъективному вменению», и вот в конце концов — уже в рамках традиционалистского общества, особенно в христианстве, через персонализм, т. е. через идею об индивиде, одиноко стоящем пред Господом, не укрытом пред Ним и в самых тайных помышлениях своих, — «индивиду задается его интимный мир». Так развивается подспудная, духовная индивидуализация, namного опережающая, по мнению автора, индивидуализацию «внешнюю, социально-ролевою». Индивидуализирующийся индивид выходит к идее *призвания*. Сначала призванность («предпочтение одних обязанностей другим») осознается, «переживается как сверхличное событие» (та «соборная» форма личного выбора, о которой ностальгически тосковал Бердяев и которую в XX в. парадоксальным образом можно обосновать лишь «автономным» решением индивида). Следующий шаг — в Ренессансе и Реформации, далее — эмансипация индивида и, так сказать, полная индивидуальность, которая «социальной наличного социума» и которая, как формулирует Соловьев, любому (в том числе религиозно освященному) внешнему авторитету «противопоставляет *над личностную* принудительность *своей* совести, *своей* веры, *своего* вкуса» (курсив мой. — Л. Б.).

Наконец, если индивидуальность соединена уже не с общественной обязанностью, *пенитенциарной нормой*, системой необсуждаемых запретов, а с личной и осознанной *моралью*, предусматривающей также императив *самоосуществления* и тем самым уничтожающей границу между «великим» и «маленьким человеком», то подобное *проектное* определение человека (достаточно близкое к тому, что называют личностью С. С. Неретина или Е. Б. Рашковский) перерастает в еще более емкую и высокую категорию *личности*. Э. Ю. Соловьев определяет ее через право.

Автор, понимая «правосознание» в самом широком социально-культурном плане, дает ему заслуженно восторженную и основательную характе-

ристику. Все же дело, кажется, сводится к тому, что личность — либеральный, уживчивый и добропорядочный субъект современного гражданского общества. Это индивидуальность, которая на новом уровне неукоснительно признает и соблюдает свои *обязанности*, которые теперь состоят в том, чтобы дорожить чужими индивидуальностями наравне со своей собственной. То есть правопорядок превращает принцип индивидуальной свободы в универсальную (экономическую, политическую, юридическую, моральную) всеобщность. И «личность» на том стоит. На... «гражданской порядочности».

4.2. Пожалуй, принцип права, перекрывающий, как видим, по Соловьеву, все остальное, от хозяйствования до культуры, истолкованный в виде своего рода Абсолютного духа, до которого дорабатывается (дай бог, чтобы доработалась!) история, выглядит и надправовым, и надличностным. Сомнение мое состоит в следующем. Хотя автор подчеркивает: «личность формируется на основе индивидуальности» и немыслима при «дефиците автономии», все же этот симпатичный, замечательно конформный по отношению к свободному, состоятельному обществу, законопослушный *такому* обществу гражданин есть, скорее, идеальный агент высокогармонизованных и развитых социальных структур, Новый Индивид... но не личность.

Или это, так сказать, антибуркхардтовская или вопреки-гоббсовская, благодатная и приятная во всех отношениях индивидуальность? Да нет же, индивидуальное редуцируется, тогда это лишь условие и элемент; во всяком случае, интимно-культурное, собственно личное поневоле стушевуется перед правом. Право же становится идеей права в голове индивида, дабы такого индивида можно было бы наречь личностью. Если индивидуальность, согласно логической спирали Э. Ю. Соловьева, это «нормативный кентавр» (а именно: «*обязанность*, переживаемая индивидом как его незаконное личное *право*»), то описанная автором личность — тоже, не кентавр ли? Обязанность перед собой наконец-то *узаконивается* обществом. Теперь она возвращается к индивиду в качестве его таковой же обязанности перед другими. Гармония между моральными обязанностями по отношению к своему призванию и правовыми обязанностями по отношению к чужим призваниям — т. е., следовательно, между нормой и индивидуальностью вообще — должна породить кентавр личности, примиряющий внутри себя индивидуальность с индивидуальностью. Надо полагать, без особых проблем и мучений. Потому что рефлектирующее, борющееся с собой, сомневающееся, бунтующее и страдающее сознание вряд ли пригодно в роли даже и морального, тем паче правового. Итак, *сознательное* (но как раз в меру, убежденно-дисциплинированное) принятие более высоких, развитых *обязанностей*, готовность жить в мире, где всякая индивидуальность находится в безопасности от других... и от себя благодаря цивилизованному индивидуалистическому порядку и его интериоризации (т. е. *порядочности*), — вот каков, насколько мне удается понять, этот действительно модернизированный индивид, которым Э. Ю. Соловьев в гегелевском вкусе увенчивает протекшую историю.

Все это мне нравится (включая и то, что — «в гегелевском вкусе»). Хочется попроситься пожить немного в налаженном, безопасном мире, где обитает соловьевская личность.

4.3. Идея личности, действительно, выработана той же новоевропейской культурой, которая трактовала право как общественный договор между суверенными индивидами.

Однако я продолжаю разделять более привычное представление о дополнителности (в смысле Нильса Бора) абсолютно внеправовой личности и абсолютно безразличного к личности (и к индивидуальности) права, относящегося к разным людям с полнейшим «формализмом», как если бы все индивиды были одинаковыми. Этим своим неукоснительным формализмом буржуазное право, собственно, и замечательно. Оно последовательно с необходимостью отказывает индивиду во внутренней жизни, в богатстве человеческих определений, во всем задушевном, особом и личном, отчасти даже в поле и возрасте, расе и национальности, социальном положении и т. д., чтобы зато даровать ему в обмен возможность выступить в качестве *гражданина*. Именно эта внешняя и отверделая кожа гражданства равнодушно и надежно отделяет и оберегает частную жизнь человека, предоставляя ее собственным задачам и драмам самоосуществления, личного призвания, нравственного выбора и пр.

Добуржуазное право действовало в пределах каждого родового, семейного, полисного, сословного и т. п. вида (статуса, ранга), т. е. выступало конкретным правом, нормы которого всякий раз относились только к известному разряду индивидов, были деформированы с позднейшей точки зрения казуальностью, лишены правовой чистоты. Я все же, признаваясь, не в состоянии — помимо указанного содержательного исторического отличия — уловить радикальную метаморфозу в самих понятиях *норма* и *нормативный индивид*. Ну да, понятие права обновлялось от эпохи к эпохе со стороны предметной, предикатной, но и римское право было не чем иным, как правом. В современном благоустроенном обществе нормы иные и, конечно, индивид иной — по внутренней начинке и связям с окружающими. Но в качестве субъекта права он именно индивид, а не, скажем, индивидуальность или личность, не так ли? Он может сколько угодно, в частности, благоговеть перед идеалом права, связывать в рефлексии свое гражданство с личными, выношенными убеждениями и т. п.; но реальному праву нет до этого никакого дела. Ведь внутренне одушевленное исполнение его требований, как и холодность по отношению к ним или даже, возможно, тайная индивидуалистическая враждебность не влекут за собой никаких правовых преимуществ или стеснений для индивида. Право не интересуется его душой (разве что как смягчающим обстоятельством в уголовном процессе). И пока речь идет о душе, о личности и тому подобном, а не о действиях индивида, все эти вещи попросту недействительны у избирательной урны, при заключении контракта или в зале суда. Терпимость или нетерпимость, *поскольку* это приватные качества, не имеют ничего общего с правом. А терпимость и нетерпимость права сверхличны.

Никогда и нигде *норма*, регулирующая жизнь индивида, не сводилась к одним запретам и *обязанностям*; она составляла необходимый положи-

тельный элемент самосознания и самоутверждения человека. Но лишь как индивида. Правовой элемент (и нормативно-моральный) обеспечивал социализацию, а не самобытность. В этом плане вряд ли что-либо изменилось вслед за *содержанием* новоевропейского права. Взятый извне как субъект права (и лишь постольку — изнутри как носитель правосознания), человек, как я себе это представляю, остается всего лишь индивидом, т. е. задерживается вместе со всем набором гражданских своих добродетелей на первой ступени схемы Э. Ю. Соловьева.

Радикальное же понятие личности требует отказа от правовой (как, впрочем, и всякой иной) односторонней жесткой фокусировки, предполагая такую полноту смыслового мира индивида, которая мыслима лишь в точке пересечения и конфликта решительно всех плоскостей и определений этого мира. В этой уникальной точке происходят трудноуловимые взаимные мыслительные превращения, преобразования, переплавки, итогом которых в новое время оказывается невозможность какого бы то ни было итога. Эта невозможность воплощена в *личности* индивида. Пока человек живет, мыслит и страдает, он не в силах совпасть с окончательной собственной внутренней формой. С этой точки зрения единственное понятие, соразмерное бесконечному смысловому объему, к которому устремляется индивид-личность (пусть эмпирически успевающий завладеть лишь малой толикой исторической бесконечности, скромнейшим личным уделом в ней — или, если угодно, выявить эту бесконечность, чуть-чуть раздвинуть, подтвердить *собой*), — единственное такое понятие — это, конечно, понятие культуры. Кроме того, понятие «личность» следовало бы относить только к «автономному», принципиально и сознательно индивидуальному индивиду (тут я схожусь не только с Э. Ю. Соловьевым, Е. С. Штейнером, но и отчасти с Е. Б. Рашковским, С. С. Неретиной).

«Личность» — это проблемы со всеобщностью, которые возникают у автономного индивида... А поскольку их как-то решает конкретный человек, в это энергетическое поле подключаются и все без исключения (не только непосредственно культурные) данные его личного опыта, в том числе телесные и бытовые ощущения, обыденность, все то, что Ахматова назвала «сором».

5.1. Итак, усилия исследователей направлены на то, чтобы извлечь из привычных, донаучных, расхожих слов «индивидуальность» и «личность» более глубокий смысл, чем просто обозначение единичной человеческой особи, всякой или только «выдающейся».

При всей, приходится признать, чрезмерной терминологической чересполосице, все же авторы

— или обозначают этими словами индивида с типовой психосоматической характеристикой, природной или воспитанной (*психологический* подход);

— или указывают на человека как отдельного конкретного участника тех или иных объектных отношений (*социологический* подход);

— или используют эти термины в *культурологическом* значении.

5.2. Как размещаются при этом «индивидуальность» и «личность» в *историческом времени и пространстве?*

Одни исследователи считают, что «индивидуальность» и «личность» были во все века и во всех регионах, поскольку это обозначения вечных, надъисторических свойств человека, хотя и проявлявшихся в разных культурах по-разному. Этого особенно придерживаются, как и следовало ожидать, сторонники чисто психологической интерпретации обсуждаемых понятий. А. И. Зайцев замечает, что Цицерон вряд ли чем-либо отличался «по психологическому складу» от некоторых наших современников. А. К. Гаврилов убежден, что смена культур напоминает смену картинок в калейдоскопе: «картинки разнятся, а элементы те же». Во многих методологической мудрости много печали. Бывает нечто, о чем некоторые историки культуры говорят: «Смотри, вот это новое». Но это, если согласиться с ленинградскими коллегами, было уже в веках, бывших прежде нас. Как пишет Д. В. Панченко, «в конце концов, дело... в здравом понимании того, что такое люди». Различаться, по Панченко, могут «жанровые конвенции», способы выражения, «рефлексия по поводу», «высказывания» и т. п., но не действительно серьезные и ответственные феномены сознания, не основания мировоззрения и поведения, не «особенности мышления!» Автор отказывается допустить, чтобы различия между историческими культурами могли зайти столь далеко. Ведь люди — всегда люди.

5.3. Г. С. Кнабе подходит к делу сложнее. Он также полагает, что «в основе развития культуры и общества лежит не „индивидуальность“ не „личность“, а их изменчивое соотношение», что, скажем, «в древнем римляине... соотносятся те же две ориентации, что в современном человеке». Но, по Кнабе, эти константы в прошлом «обладают разным содержанием». Каждая эпоха двигалась циклически от «эпической растворенности» индивида в общественном целом — «к острейшему индивидуальному переживанию этого целого». Впрочем, Г. С. Кнабе одновременно признает и «линейно-поступательное» — сквозь череду всех эпох — «накопление элементов индивидуализации», которое через «романтическую революцию» приводит к индивидуализму современной культуры.

5.4. Последнее перебрасывает мостик к позиции других исследователей, стремящихся не упустить громадной дистанции, отделяющей сугубо традиционалистского индивида с его «не-я» от европейского «я», т. е. отделяющей Восток от Запада. На этом настаивают, как мы уже могли убедиться, Л. С. Васильев, Е. С. Штейнер. Об этом же пишет Е. Б. Рашковский, усматривая, впрочем, «европейскую парадигму личности — самосознания» с ХГХ — XX вв., а не, как думают Штейнер и Васильев, начиная с античного полиса и раннего христианства. Особенно резко это новоевропейское происхождение «настоящей» индивидуальности, равно как и «личности», подчеркивает Э. Ю. Соловьев.

5.5. Еще Люсьен Февр предполагал, что сама проблема личности — продукт нового времени и что мы модернизируем историю, применяя это понятие к средневековью. Оспаривая Февра, считавшего, что термин «persona» был в ту эпоху приложим только к ипостасям Троицы, С. С. Неретина аргументирует цитатами из Абеяра, перевода «persona»

как «личность» и «personaliter» как «лично». Но как раз правомерность такого перевода и следовало бы доказать.

Считаю, что «persona» в средневековом понимании, хотя и не обязательно Божья ипостась, означает лишь «лицо»: применительно к людям, в феноменологическом значении — «некоего» индивида, который может быть отличим от другого. И только. Поэтому переводить средневековое слово «persona» как «личность», по-моему, все равно что, допустим, переводить выражение «сервис на 12 персон» как «сервис на 12 личностей». Абельяр вполне ясно пишет, что ипостаси составляют одну природу, субстанцию, число (Бог един), однако же ипостасей все-таки три в том смысле, что «один есть этот, а тот — не что иное, как тот». Иначе говоря, они отличаются не «лично», а индивидуально, *как таковые*. Бог является в единстве, но и в раздельности их *наличного существования*. И так же — по отдельности — *существуют* люди, *индивиды как таковые* (personaliter); хотя внутренне, по субстанции (substantialiter), они совпадают; каждый — и данный человек, и Человек. Короче, словом «persona», на мой взгляд, обозначена никакая не-«личность», а «некто»: внешнее, акцидентальное «лицо», *наличие*, самоидентичность индивида. «Ибо *этом*, разумеется, — не *тот*». «Хотя тот субстанционально является тем же, что и этот». Боюсь, что от концептуалистической диалектики Абельяра слишком далеко до очень сильного утверждения, будто он «поставил не просто проблему личности, но расщепления личности» (!). Именно против подобных анахронизмов справедливо предостерегал Февр.

Было бы, разумеется, нелепо истолковать сказанное таким образом, будто различия между людьми не замечались средневековым умом, не выражались и в «натурализме» готической скульптуры, и в классификациях «темпераментов», моральных типов и пр., и в иерархии не только социальных занятий и статусов, но и статусов личной греховности или праведничества. Если каждый человек, принадлежа по «субстанции» к роду человеческому, обладает вместе с тем отдельным существованием, индивидуальностью, «лицом» и наделен личной бессмертной душой, это с необходимостью означало личное же искушение, личную исповедь, совестливое сокрушение, покаяние и молитву. Даже молясь в церкви вместе со всеми, «соборно», христианин взывает к Господу из глубины своей, отдельной души. Загробный суд и после конца света, когда судимы будут одновременно все живые и мертвые, тем не менее явится судом над каждым в отдельности, определяющим гибель или спасение всякой личной, *вот этой* души.

Неизбежность (догматическая) той или иной степени интериоризации общезначимой религиозно-социальной нормы — в основе того, что называют христианским персонализмом. Отсюда и католическая «свобода выбора» — конечно, отнюдь не выбора ценностей, убеждений, вкусов и т. п., не выбора своей особой личной правды, немыслимой до нового времени. То есть свобода *индивидуальная*, но никак не *индивидуальная*, а потому и «персональная», но не «личностная». В конце концов то была свобода искуса и выбора между *двумя предустановленностями*: Должного и Грешного, угодного или негодного Богу. Вместе с тем пред лицом Господа — и чело-

вечество *в целом*, весь единый род, есть индивид; на его множестве — общий первородный грех, и Христос, искупив сей грех, тем самым и создал, собственно, возможность личного спасения, вот эту «свободу воли», благое торжество которой есть, конечно, как раз смиренный отказ индивида от своего «я», от своей тягостной отдельности, и припадание к неземному Всеобщему, и причащение, и растворение в Нем.

Но все это, лишь *если условиться*, что «личность» не просто любая духовность, заглядывание в себя, внутренняя жизнь, всякая ответственность индивида перед судом Божиим и людским, перед мировым и социальным порядком. В противном случае было бы действительно немислимо не обнаружить «индивидуальность» и «личность» решительно всегда и везде, в любой цивилизации, пусть в несходных формах. В противном случае — что ж, и Абельяра «поставил проблему личности». Кто же и когда не ставил? И спорить не о чем.

Я считаю, исследовательски острее и точнее понимать дело так: индивидуальность и личность присутствуют *исторически и актуально* только в тех цивилизациях, которым *известны идеи* (понятия) «индивидуальности», «личности» и которые пользуются этими (или аналогичными) словами для обозначения идеальных, регулятивных координат. Следовательно, индивидуальным отличием и своеобразием *дорожат*. «Личность» же — это не средневековая «персона», которая *извне* наделена отдельностью и жестко регламентирована, закреплена за неким своим готовым местом и долгом по божественному и социальному *предназначению*. «Персона» Абельяра свободна только в том, чтобы следовать благу Пути или уклониться от него, вести себя *образцово* (нормативно) или *впасть* в соблазн *преступления* нормативной границы.

Я хотел бы прдерживаться той вообще-то не новой точки зрения, что «личность» (как *термин, понятие и актуальная реальность*) появляется лишь в результате обретения индивидом *сознательной* способности к самоформированию, к обоснованию из себя, собою духовного выбора, социального поведения, жизненного пути. Тогда индивид становится трагически ответственен не только за приближение или удаление от Высшего, но и за выбор того, что же он, индивид, полагает Высшим. Отвечает за свои *личные ценности*, отвечает не только *за себя*, но и *перед собой*. Только при таком подходе, как мне кажется, современное понимание глубочайших различий между ментальными структурами разных цивилизаций доводится до полной последовательности: не то чтобы «индивидуальности» разных эпох были несходны по *предикатам*, но сами логические *субъекты* несходны. Например, если мы сравниваем личность нового времени и средневекового индивида — «персону», действующего, может быть, и *своевольно*, а не как *подобаает* (слово «своеволие» до сих пор нельзя употребить по-русски в положительном значении), но никогда — никогда! — не поступающего (сознательно) своеобразно, суверенно. Даже «персонам» как ипостасям Троицы — впрочем, не «даже», но *исходно* мировоззренчески именно им — автономность «личностей» не присуща. Это было бы ересью или бессмыслицей. Напротив, они ипостасны, ибо суть Одно и Единое.

6. Несколько слов в заключение затянувшегося обзора и отклика.

Если всякая историческая теория наполовину заключается в методологии, то историческое понимание того, что есть индивидуальность (и что есть личность), состоит, может быть, уже на 90 % из метода.

Трудно желать лучшей иллюстрации к известной гуманитарной эпистемологической ситуации: то, что при одном подходе есть важнейший факт, при другом подходе ровно ничего не значит.

Позволительно ли в каждом случае сопоставлять и как-то оценивать разные подходы к проблеме индивидуальности в истории культуры, каждый из которых вообще-то имеет право на существование? Надеюсь, что позволительно.

Тут я выскажу опять-таки нечто убедительное для меня, но далеко кем для всех. Историк культуры преуспевает в меру того, как ему удастся обнаружить и обосновать «изменения, ведущие к существенному переустройству человеческой личности» (А. Викт. Михайлов). Культура — этой царство особенного. А не общего. *Если* нас интересует именно культура (а не система функционирования общества).

Хотя, разумеется, каждый особенный феномен человеческого духа строится при помощи главным образом унаследованных, готовых, повторяющихся приемов мышления, общих мест, структурных признаков текста, идей и т. д., — ценным и поистине культурным его делает некоей смысловое смещение и приращение, т. е. как раз особенное в нем. И только это. Если бы даже *все* «элементы» культуры были действительно *«те же»* а возникающие из их рекомбинаций «картинки» особенных историко-культурных состояний *«разные»*, то и в этом случае явление «элементов» явилось бы лишь необходимым условием и подспорьем для истолкования «картинок», но не последней целью. Если, опять-таки, иметь в виду историка культуры, а не историка социальных связей, групп и массовых установок, не историка цивилизации.

По-моему, прав А. Викт. Михайлов: «Главный метод истории культуры как науки — это обратный перевод постольку, поскольку вся история заключается в том, что разные культурные явления беспрестанно переводятся на иные, первоначально чуждые им культурные языки, часто с предельным переосмыслением их содержания. Итак, надо учиться переводить назад и ставить вещи на свои первоначальные места...» Любой подход хорош, если только он раздвигает, так сказать, область особенного в истории культуры и одновременно увеличивает плотность особенного — будь то конкретный памятник, группа памятников или целая эпоха. В противном случае подход тоже может быть очень хорош — но не с точки зрения *гуманитарной* вообще, *исторической* в первую очередь.

Не думаю, чтобы вопрос стоял так: «изучать индивидуальное или изучать массовидное» (В. А. Шкуратов). Изучать, разумеется, надо и то и другое. Причем в широком плане обе задачи оказываются самодостаточными и взаимодополнительными. Это не «социологическая Сцилла и психологическая Харибда», но социологическая и культурологическая. Ибо, как основательно заметил Шкуратов, «нет психологии для историков». В самом деле. Если психолог указывает, исходя из современных

наблюдений и экспериментов, на свойства человеческой психики вообще — историку это не подходит. «Вообще» — за скобками истории. Кроме того, не исключено, что данные о современных людях требуют применительно к людям прошлого слишком значительной коррекции. Если же психолог, принимая последнее во внимание, берется за исторические источники, — он уже не психолог, а культуролог.

Но более того: это не Сцилла и не Харибда. Исследователью незачем держаться поодаль от обеих скал, тогда он ничего не добьется ни как социолог ментальности, ни как культуролог духовного творчества. Поэтому одни стремятся приблизиться к Сцилле, другие — выброситься на Харибду... Это все-таки не «две фазы» прогрессирующего гуманитарного исследования, а дополнительные его модусы, условно говоря, подобно корпускулярной и волновой функциям.

Пусть процветает «культурная физикохимия»; да она уже это и делает. Пусть процветает также исследование смыслов культуры. «Здесь уже многое достигнуто и, главное, осознана сама проблема» (А. Викт. Михайлов).

Это все-таки, пожалуй, не «эпистемологический круг», в котором вращается научное сознание (В. А. Шкуратов). Скорее это необходимость установить и «массу» данного исторического сознания, и его положение в смысловом пространстве. Каждому историку приходится выбирать, какую именно из этих двух задач, что именно из двуединой задачи он хотел бы сделать предметом своей пытливости. Девиз «не позабыть вернуться назад» ему не пригодится. Каждому — свое.

¹ Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989 (см. Введение и гл. 5).

² С. С. Неретина вынуждена ссылаться на необнародованные или ротапринтные работы этого нашего выдающегося современного философа. Мне они хорошо знакомы. Читателям, которые вправе ожидать скорейшего издания всех трудов В. С. Библера, напомним о фрагменте одного из них, книги о Бахтине, помещенном в виде статьи в предыдущем (первом) выпуске «Одиссея». Из этой глубокой статьи видны и близость, и отличие идей Библера от учения Бахтина Ср. также мое небольшое эссе 1977 г. «Неуютность культуры», первоначально опубликованное в альманахе «Метрополь», а ныне в журнале «Театр» (№ 5, 1989).

А. Я. Гуревич

ЕЩЕ НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ К ДИСКУССИИ О ЛИЧНОСТИ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Дискуссия о личности и индивидуальности в истории, проведенная в нашем семинаре по исторической психологии, выявила по меньшей мере две вещи. Во-первых, живой интерес к проблеме, которая поистине всех касается и всех затрагивает. Во-вторых, нашу неподготовленность к тому, чтобы эту проблему не то чтобы решать, но даже и достаточно четко и непротиворечиво поставить. Все это в определенном смысле симптоматично. Неясность понятий, подчас небрежность в их употреблении — наша застарелая болезнь. И существует только один способ лечить ее — обсуждать подобные проблемы, оттачивая понятия. Я полагаю поэтому, что дискуссия о личности и индивидуальности в истории нуждается в продолжении. Точку ставить рано.

Л. М. Баткин обобщил итоги дискуссии, и я далек от намерения, используя право ответственного редактора, что-либо еще к этим обобщениям добавлять. Я позволю себе лишь высказать одно замечание по поводу утверждения Л. М. Баткина о появлении понятия «личность» в эпоху Возрождения или в начале нового времени. Этот тезис не сформулирован им в данном случае, как говорится, «в открытую», но он логически вытекает из всего сказанного им в пункте 5-м его статьи, так же как и в других его работах.

Л. М. Баткин мотивирует свою точку зрения, в частности, тем, что самое понятие «личность» возникло сравнительно поздно. Мысль, согласно которой отсутствие термина свидетельствует об отсутствии явления, им обозначаемого, высказывается не впервые. Существовало ли понятие «личность» в средние века, мы увидим немного ниже. Сейчас же я хотел бы спросить моего коллегу, как быть с такими понятиями, как «культура», «цивилизация», «общество»? Ведь и они — весьма недавнего происхождения, в том смысле, какой ныне мы в них вкладываем. Не следует забывать, что историку приходится оперировать двумя не совпадающими рядами понятий — научными понятиями, сложившимися в новое время, и понятиями, которыми пользовались люди изучаемой им эпохи. Эти два ряда нельзя смешивать, но нельзя и не применять оба эти ряда. Вся проблема состоит в том, как сочетать наше, современное видение истории и культуры прошлого с видением мира и человека, присущим носителям этой культуры.

Здесь мы затрагиваем весьма сложную гносеологическую проблему, которая к терминологии не сводится. Но оставим эту проблему, ее походя не решать. Я хотел бы лишь отметить, что явно вопреки намерениям Л. М. Баткина историк, который отказывает людям давно минувших эпох в том, что они были личностями, могли быть личностями, тем самым ста-

вит их в положение «недоличностей». Не таится ли тут опасность смотреть на этих людей свысока? Повторяю, мой оппонент не склонен к подобному «прогрессистскому» высокомерию, но я не могу не упомянуть о такого рода опасности.

По мнению Л. М. Баткина, «„persona" в средневековом понимании всегда означает лишь „лицо"» и переводить этот термин как «личность» — это все равно что переводить выражение «сервиз на 12 персон» как «сервиз на 12 личностей». По Баткину, который в данном случае следует за Люсьеном Февром, термин «persona» в ту эпоху был приложен исключительно к ипостасям божественной Троицы, и так это понималось, в частности, Абелиром.

Существует немало богословских текстов, в которых найдет себе опору подобное толкование. Все дело, однако, в том, что схоласты, авторы этих сочинений, заняты преимущественно проблемой Бога и даже антропологическая тематика подчинена у них теологической. Естественно, и в термин «persona» в такого рода текстах вкладывается соответствующий смысл. Заранее ограничив поле рассмотрения, мы тем самым предreshаем и результат.

Однако средневековая мысль отнюдь не сводилась к созерцанию божественной Троицы. Не оставляя идеи Бога, она откликалась и на другие животрепещущие вопросы. В том числе и на вопрос о том, «что есть человек». Подобные вопросы с особенной остротой возникают, по-видимому, тогда, когда общество переживает жестокий кризис, который нарушает устоявшийся порядок вещей и ставит под сомнение коренные ценности и понятия. Вот пример, как мне кажется, довольно поучительный.

Мною были изучены проповеди известнейшего францисканского проповедника середины и третьей четверти XIII в. Бертольда Регенсбургского, которым, на мой взгляд, еще не воздано должное как источнику для изучения средневековой ментальности. Бертольд проповедовал в Южной Германии и в других частях Римско-Германской империи в период так называемого междуцарствия. Политическая анархия, междоусобная борьба, насилие и рыцарский разбой создали предельно напряженную обстановку. Все эти внутренние неурядицы не могли не наложить отпечатка на содержание проповедей Бертольда Регенсбургского. Они привлекали массы слушателей и возбуждали всеобщий интерес. Не только вопросы морали и поведения, которое могло бы способствовать спасению души, — обычные темы проповедей, — но и проблемы социального устройства и сущности человеческой природы поставлены этим францисканцем с необычайной для той эпохи остротой.

Анализ интересующего меня в данном случае текста (правда, в сокращенном виде) уже опубликован¹, и поэтому постараюсь быть предельно кратким. Я имею в виду проповедь «О пяти талантах» (или «фунтах»), которыми Господь наградил человека². Бертольд использует евангельскую притчу, но дает ей вполне оригинальную интерпретацию, которая, мне кажется, заслуживает внимания тех, кто рассуждает о средневековом понимании термина «persona». Бертольд оставляет в стороне рабов, коим господин дал один или два таланта, — это некрещеные или крещеные

дети; его занимает лишь третий раб, получивший пять талантов, ибо в данном случае речь идет о взрослых и ответственных за свои поступки людях. Итак, согласно Бертольду, Творец даровал человеку пять «талантов»; за эти дары он должен будет дать Ему отчет. Проповедник начинает перечень даров и немедленно вводит нас в самую сердцевину интересующей нас проблемы. Не поразительно ли: когда я приступил к чтению немецких проповедей Бертольда Регенсбургского, я не имел ни малейшего представления о том, что именно я в них обнаружу, да и исследовательская литература в этом отношении мало что давала. И вот я дошел до проповеди «О пяти талантах», и что же я там читаю?

Первый «талант» — «наша собственная персона (persone)», сотворенная по образу и подобию Бога и наделенная (букв.: «облагороженная», geedelt) свободой воли. Вот она, «persona»! Итак, «персона» в данном контексте — отнюдь не ипостась Бога, но важнейший характеризующий человека признак, неотъемлемый его атрибут, и первое, что приходит в голову проповеднику, когда он говорит о лучшем и наиболее ценном в человеке, о том, что сделало его человеком, это то, что он — «персона»...

(Как кажется, «сервис на 12 персон» тут ни к чему. Господь явно подарил человеку нечто более существенное, нежели способность быть счетной единицей или восседать за накрытым столом. Да простит меня читатель за неуместную и неуклюжую, может быть, иронию... Все-таки исторические источники умнее нас и всех наших умственных ухищрений, если последние не соотнесены с ними; эти тексты способны преподнести нам сюрпризы и уроки.)

Оставим пока термин «persone» в рассматриваемой проповеди без перевода и толкования. Запомним, однако, тот ее признак, который очень настойчиво выделяет проповедник, — свободную волю человека. Надеюсь, что смысл понятия «persone» несколько раскроется после анализа остальных «талантов», полученных человеком. Ибо Бертольд дает не перечень неких разрозненных даров, но *систему* качеств, признаков человека; они между собою связаны в некое *единство*, — ведь все они от Бога.

Следующий «талант» — «это твоя должность (служение, призвание, „amt“»)». Каждый занимает определенное социальное и профессиональное положение, такое, какое угодно Богу, а не нам самим, и каждый должен ему соответствовать и в нем пребывать, не пытаясь из него выйти (в этой связи Бертольд пускается в долгое рассуждение о мудром распределении социальных обязанностей и обличает тех, кто скверно их исполняет).

Третий «талант» — «zit», «время», которое отпущено человеку как для его земных дел, так и для того, чтобы успеть спасти свою душу. Здесь опять-таки следует пространный экскурс о том, как надлежит расходовать время, дабы в конце концов не угодить в ад.

Далее проповедник называет «quot» — «имущество», «богатство», доставшееся на долю человека, обязанного его приумножать.

Наконец, пятый «талант» — любовь к ближнему, которого надлежит «любить, как самого себя».

Таковы пять «талантов», коими Господь наделил человека. Нетрудно увидеть, что Бертольд имеет в виду прежде всего социальные признаки

члена сословного общества. Богатство, или собственность, служба, или должность, характеризуют его именно как общественное существо, стремящееся удовлетворять свои материальные и сословные потребности в рамках социального целого. То, что имущество и призвание — от Бога, лишь возвышает их значимость.

Среди даров Творца названо время, и это опять-таки в высшей степени многозначительно. Не переставая быть достоянием Господа, время вместе с тем оказывается и признаком человека. «Zeit» понимается Бертольдом уже не только как литургическое, сакральное время, но и как время человеческой активности, земной повседневной деятельности. От «времени церкви» здесь пунктирно намечается путь ко «времени купцов» (по известному определению Жака Ле Гоффа). Ясно, что время в этой схеме теснейшим образом сплетено с призванием, службой и богатством.

Даже любовь к ближнему эксплицируется Бертольдом в том же социально-экономическом ключе. В другой проповеди Бертольда прерывает вопрос слушателя (таков риторический прием, постоянно применяемый в его проповедях). Прихожанин спрашивает: «Ты говоришь, брат Бертольд, что нужно любить ближнего, как самого себя. Но вот у тебя имеются несколько плащей, а у меня нет и одного, — поделишься ли ты со мной?» Бертольд придумал этот вопрос только для того, чтобы заявить: «Нет, я не дам тебе своего плаща. Ибо любовь к ближнему означает, что и ему нужно желать царствия небесного, как желаешь его себе». Как видим, наш проповедник смело ревизует евангельские заповеди в тех случаях, когда они не устраивают его и, видимо, его аудиторию.

Я прихожу к предположению, что все дары («talantы»), которые получены человеком от Бога, не просто тесно связаны друг с другом, но представляют собой развернутую характеристику первого «talanta» — «persone». И вот вопрос к Л. М. Баткину (и, разумеется, в первую очередь к самому себе): как прикажете переводить этот термин? У Абеяра Л. М. Баткин переводит «persona» как «некто», «акцидентальное „лицо“», «наличие», «самотождественность индивида». Я не чувствую себя готовым следовать этому образцу. У Бертольда речь идет, собственно, не о Боге, а о человеке — «управителе» всех этих даров, полученных от Бога.

Полагаю, что смысл высказываний Бертольда Регенсбургского заключается в том, что Творец наделил человека *личностью*, а личность характеризуется моральной и социальной ответственностью, службой (или призванием, должностью), богатством (или собственностью), временем и любовью к ближнему. Заметим при этом, что личности, подразумеваемые рассуждениями нашего проповедника, вовсе не представляются ему одинаковыми и «взаимозаменяемыми»: они занимают разное сословное и имущественное положение; каждому отведено особое место, и Бертольд предостерегает низших от соблазна возвыситься, ибо если все пожелали бы стать князьями, то кто будет пахать землю или тачать сапоги? То же самое и в отношении к собственности: «Творец создал всего в достаточном количестве», но на деле имущество распределено не поровну; конечно, Бертольд далек от идеи перераспределения богатств и ограничивается инвективами в адрес «корыстолюбцев», обирающих бедняков.

В проповеди монаха XIII в. выдвигается обоснование социально определенной личности, как она только и могла пониматься и осознавать себя в ту эпоху. И я, признаться, не нахожу никакого «невыносимого анахронизма» в переводе Термина «*persone*» в рассмотренном мной тексте как «личность». В центре внимания Бертольда Регенсбургского находятся человек и общество, их соотношение. В этом смысле я даже назвал свою статью, мысли которой пытаются здесь вновь продумать и развить несколько дальше, — «„Социология“ и „антропология“ в проповеди Бертольда Регенсбургского». Да, и в средние века существовала своеобразная теория общества и человека и были мыслители, которые испытывали потребность понять, что такое человеческая личность и как она включается в социум. Разумеется, они рассматривали такого рода проблематику в контексте религии, и Бертольд Регенсбургский в этом смысле отнюдь не исключение. Подобно тому как идею человеческой личности он облекает в форму толкования евангельской притчи, так и анализ социальной структуры общества он строит по аналогии с учением о «десяти хорах ангельских».

Социологические схемы, сложившиеся в более ранний период, изображали общество в виде безликого трехфункционального единства, и образующавшие его «*oratores*», «*bellatores*» и «*aratores*» (или «*laboratores*») представляли собой массовидные «*ordines*» («разряды», «сословия»). Здесь не было места для индивида. В проповедях Бертольда Регенсбургского можно найти перечень социальных разрядов, как они представляются жителю крупного немецкого города XIII в. Но мы видели выше и другое: пристальный интерес к отдельному человеку, индивиду, понимаемому как социально определенная личность. Для Бертольда всегда, во всех проповедях, человек есть нечто конкретное; это ремесленник, купец, крестьянин, слуга, рыцарь, князь, судья, проповедник, монах, женщина, юноша ростовщик, еретик, сарацин, иудей...

Не страшись впасть в некоторую тавтологию, я сказал бы: в рассматриваемой проповеди «О пяти талантах» перед нами средневековая личность характерными именно для нее признаками, а именно — служение жестко закрепленное место в иерархии, ориентация на христианские ценности, сознание напряженного отношения вечности и времени.

Что особенно любопытно, так это то, что всматривание в человека происходит не на страницах теологического труда, а в проповеди, непосредственно обращенной к массе людей. Бертольд, разумеется, превосходно знал, о чем и как именно беседовать со своей паствой. Из знакомства с его речами выносишь твердое убеждение: он ищет и явно находит отклик и понимание у своих разношерстных слушателей. Он говорит с ними на языке доступных им понятий и образов и затрагивает близкие им и волнующие их темы. При всей текучести и сложности состава его аудитории ясно, что среди них преобладает если не простонародье, то люди необразованные. Именно к ним, а не к интеллектуалам из университетских или церковных центров обращено живое слово проповедника, которое, согласно тогда же возникшим преданиям, творило чудеса.

Мы привыкли искать рассуждения о личности в произведениях «высоколобых», адресованных ограниченному кругу им подобных. Поэтому

вполне понятно, что и Л. Февр, и С. С. Неретина, и Л. М. Баткин обращают свои взоры к таким мыслителям, как Абельяр. Дело в том, что господствует представление: культурные модели, действующие в том или ином обществе, возникают на его верхах, а затем постепенно распространяются в глубинах общества, при этом трансформируясь и вульгаризируясь.

В большой мере так это, видимо, и происходило. Но теперь, когда историки наконец занялись исследованием картин мира и способов поведения людей, принадлежащих к разным стратам общества, а не к одной лишь интеллектуальной или правящей элите, ракурс рассмотрения многих проблем неизбежно начинает меняться. Мы вдруг испытали потребность узнать: а что там «внизу», под покровом высокой культуры и религиозности? Не только в социальном низу, но и в нижних пластах любого человеческого сознания. Здесь нас поджидает немало неожиданностей.

И в этой связи я хотел бы напомнить об одном своем наблюдении, которое, я убежден, имеет самое прямое касательство к христианской концепции личности. Выяснилось, что в средневековом христианстве была не одна, а две эсхатологические версии.

Согласно версии, официально принятой и увековеченной в богословии и его зримом воплощении — церковном искусстве, конец света и Страшный суд воспоследуют «в конце времен». Обратим внимание на то, что при этом понимании пока, до исполнения последних сроков (а они ведомы одному лишь Господу), невозможна целостная и законченная оценка личности индивида. В самом деле, человек окончил свое земное существование, но приговор его душе откладывается вплоть до Второго пришествия; только тогда выяснится, оправдан он или осужден, и этот приговор ретроспективно отбросит свет на всю прожитую им жизнь. До этого момента, до финала всемирной истории, завершенная биография индивида еще невысказана. Он уже умер, и тем не менее пребывает в ожидании последнего и решающего слова о самом себе. Личность не представляет собой целостности ни во временной протяженности, ни по существу. Следовательно, невозможно дать и оценку человеческой личности. Она, эта оценка, вообще дается не людьми, но высшим Судией.

Но, оказывается, широкой популярностью пользовалась другая эсхатологическая версия, которую в отличие от первой, «великой эсхатологии» можно было бы назвать «малой» или индивидуальной эсхатологией». Человек умирает, и в момент его кончины происходит суд над его душой. Ангелы и бесы собираются у его смертного одра и устраивают подлинную тяжбу из-за обладания его душой; бывает, что умерший сразу же попадает на Страшный суд и предстает пред высшим Судией, который незамедлительно выносит ему приговор. Согласно «индивидуальной эсхатологии», уже не существует разрыва неопределенной длительности между моментом смерти и временем суда, разрыва, на протяжении которого душа пребывает как бы в ожидании «последнего конца». Страшный суд над душой индивида является, по выражению Ф. Ариеса, той «искрой», которая спаивает воедино все части индивидуальной биографии. Окончательное суждение об индивиде, оценка его Творцом следует безотлагательно, и биография, включающая эту оценку, завершается.

Нетрудно видеть, что эти весьма различные эсхатологические версии по-разному соотносены с идеей индивидуальной личности. Согласно первой версии, судим будет каждый и заслужит собственную участь — спасение или вечное проклятье, но суд вершится коллективный, над всем родом человеческим. Во втором же случае суд над индивидом обособлен, происходит отдельно; это его сугубо частное дело в отношениях с Господом. Собственно, только при этой индивидуально-эсхатологической версии христианский персонализм находит полное свое выражение, но, что любопытно, не в официальном богословии, а на его периферии.

На протяжении всего средневековья составлялись описания видений потустороннего мира: там уже побывали люди, умершие лишь на короткое время и сделавшиеся свидетелями тех мук, коим подвергаются в аду грешники. Существуют многочисленные тексты, прежде всего дидактические «exempla» («примеры»), обычно включавшиеся в проповеди, в которых окружающие смертный одр люди слышат ответы умирающего на Страшном суде (вопросы и обвинения Судии слышит только умирающий); в одном из таких «примеров» умирающий юрист-крючковтор даже пытается вовлечь живущих в ход процесса над его душой: он умоляет их внести апелляцию, те же в растерянности и ужасе медлят, и юрист умирает со словами: «Поздно, я осужден»³. Своего рода «репортажи» с того света, постоянные линии коммуникаций, связывавшие оба мира, не оставляли у средневекового человека сомнения в том, что он получит воздаяние — кару или награду — непосредственно после своей личной кончины.

Итак, две эсхатологические версии. Как они соотносились одна с другой? Каким-то труднопредставимым для нас образом они сосуществовали в одном и том же сознании. «Великая эсхатология» была официальной доктриной церкви. Но о ней знали не только из богословских «сумм» и проповедей; любой посетитель храма божьего видел при входе сцену Страшного суда, украшавшую западный портал. «Малая эсхатология» была популярна в широких кругах верующих, и понятно почему. Люди были явно не в ладах с проблемой времени в ее христианской интерпретации, и представить себе некое событие (в данном случае Страшный суд) происходящим в неопределенном будущем, «в конце времен», было нелегко. Между тем идея о немедленных наградах праведникам и карах грешникам была вполне доступна. Мало того, человек хотел знать о том, что может ожидать его на том свете. Визионеры, которые возвратились к жизни с вестями о виденном и пережитом «там», рассказывали, что ад и рай уже существуют и функционируют; они встретили в аду многих знакомых, которые расплачиваются за свои грехи.

Не отвергая «великой эсхатологии», сознание верующих как бы оттесняло ее куда-то на периферию; людей больше занимала и устраивала «малая эсхатология». Но тем самым представление об индивидуальной биографии, завершающейся в момент кончины индивида, пускало корни в этом сознании. Это представление не возникало на каком-то этапе Высокого средневековья, как полагали Ф. Ариес и некоторые его последователи, ошибочно вообразившие, будто «малая эсхатология» не старше XV в.⁴ Мысль о скорейшем индивидуальном суде содержится уже в Евангелии

(в притче о богаче и Лазаре), так же как и мысль о Страшном суде, завершающем историю рода человеческого. Но в период первоначального христианства обе версии еще не противоречили одна другой, поскольку все верующие жили в ожидании близящегося Второго пришествия.

В средние века разрыв между обеими версиями углубился. Но обе они сосуществовали в «коллективном сознании» и в сознании индивидов. Рассказы об индивидуальном Страшном суде известны как в записях VI—VIII вв., так и в более поздних. Если не ясное осознание своего особенного «я», то его предчувствие, ощущение присуще средневековому христианину. На этом общем фоне, я полагаю, и нужно рассматривать проповедь Бертольда Регенбургского «О пяти талантах», проповедь, которую я назвал бы проповедью «О человеке» (лишь трепет перед Л. М. Баткиным, сидящим в зале рядом с Н. А. Бердяевым, М. М. Бахтиным, В. С. Библером, да и пред самим Бертольдом, который так ее все же не назвал, удерживает меня от соблазна назвать эту проповедь «О человеческой личности»). В этой проповеди, естественно, речь идет лишь о времени человеческой жизни; на протяжении этого срока и развертываются все способности человека, его склонности ко греху или ко спасению.

Незачем искать в далеком средневековье то, чего в нем не было, в частности тот беспредельный индивидуализм, которым отмечена более близкая к нам эпоха. Но ошибочно и смешивать индивидуализм с личностным началом. Последнее присуще христианству как типу мироотношения. Осознание или, лучше сказать, ощущение себя личностью, индивидуально морально ответственной за свое поведение, за совершаемые ею поступки, присуще средневековому человеку. Незачем его упрощать и примитивизировать. Он был личностью, но на свой особый, собственный средневековый манер. Вся система межличностных отношений феодального типа предполагает существование личностей, обладающих определенным юридическим и нравственным статусом. Иерархия не исключала личность, она отводила социально определенным личностям соответствующие места.

Не следовало бы в этой связи упускать из виду того акцентирования внимания к внутреннему миру человека, которое наблюдается начиная с XIII столетия. Постановлением Второго Латеранского собора (1215 г.) каждому верующему была вменена обязанность ежегодно являться на исповедь, с тем чтобы после нее получить отпущение грехов. Исповедь предполагала самоанализ личности: верующий был обязан рассмотреть свои поступки и самые помыслы под углом зрения их соответствия Божьим заповедям. Этому нужно было научиться, и наши источники содержат любопытный материал касательно того, с каким трудом техника исповеди давалась прихожанам, а подчас и самим исповедникам — приходским священникам. От «культуры стыда», ориентирующей индивида вовне, на социальное окружение, намечается переход к «культуре вины», к самоосознанию своей греховности. Этот переход только наметился; «культура стыда» не исчезла, но структура личности усложнялась, и ее стал определять уже не один только внешний контроль со стороны священника, прихожан, общины, властей, но и внутренний самоконтроль.

Схоластическая теология обсуждала, как правило, более возвышенные сюжеты и не так уж часто снисходила до человека не в его отношениях с Богом, а в его отношениях с себе подобными. Но «низшая» теология, обращенная к верующим в целом, смелее бралась за подобные темы, ибо они волновали ее аудиторию. Ответы на занимающие нас вопросы приходится искать преимущественно не там, где их искали историки философии или религии, а там, куда устремлена мысль историков ментальностей и картин мира. В этом-то смысле мне и был интересен Бертольд Регенс-бургский.

Напомню, он проповедовал в середине и начале второй половины XIII в. (скончался в 1272 г.). Его деятельность совпала по времени не только с «междоусобицей», видимо создавшим моральную атмосферу, в которой с особой остротой ждали слов проповедника о человеке и социальном мире. Его деятельность, *grosso modo*, приходится на тот же период, когда наблюдается наивысший расцвет средневекового немецкого искусства. Скульптурные группы в соборах Мейссена, Магдебурга и Наумбурга — не просто произведения высочайшего мастерства, но и свидетельства возросшего интереса художников, ваятелей к индивидуальным особенностям человека, к неповторимым чертам его психики. Если Л. М. Баткин сомневается в том, существовала ли личность в средние века, я приглашаю его продолжить наш спор после посещения Наумбургского собора с его статуями дарителей и изображениями евангельских сцен летнера.

Другое дело — на этом уровне искусство продержалось недолго. Следующие поколения и столетия познали творческий упадок или обратились к иным способам изображения человека, в большей мере пренебрегавшим его индивидуальностью. Но что это значит? Видимо, только то, что в средневековой культуре существовали разные тенденции — и индивидуализирующие и типизирующие. Однако констатация индивидуализирующего принципа в определенные периоды этой эпохи достаточно красноречиво говорит о тех потенциях, какими располагала средневековая культура.

Но я не намерен сбиваться с обсуждения вопроса о личности на вопрос об индивидуальности. Вместо этого я хотел бы поделиться с читателями одной мыслью, которая имеет отношение не специально к средним векам, а вообще к постановке обсуждаемой нами проблемы. Что есть личность? Как ее определить? Без хотя бы гипотетического и предварительного ответа на этот вопрос трудно вести дискуссию, и на опыте нашего семинара мы уже убедились в том, как мешает подобная разногласия.

Я осмелюсь дать описательное, «рабочее» определение личности, которое, на мой взгляд, претендует на всеобщность в том смысле, что равно может быть отнесено к разным периодам истории. Оно «рабочее», ибо, как я убедился на собственном опыте, оно применимо к материалу источников и способствует тому, чтобы они раскрыли кое-какие из своих тайн. В свое время было сказано, что человек есть «совокупность всех общественных отношений». Так вот, если под общественными отношениями мы будем понимать не одни лишь социально-производственные отношения, но включим сюда весь необозримо богатый комплекс представлений человека

о мире, как социальном, так и природном, и его представления о самом себе, т. е. всю картину мира, которая дана ему языком, воспитанием, средой, личным опытом, религией, наукой, искусствами, если мы примем во внимание, что этой картиной мира определяется его социальное поведение, то мы, вероятно, смогли бы сказать, что личность есть вместилище социально-культурной системы своего времени.

Эта символическая система усваивается каждым индивидом по-своему, настолько, насколько его личные способности и качества, его социальный и образовательный статус позволяют ему ее вместить. Личность — микрокосм социально-культурной системы. Но личность, в потенции вмещающая в себя эту систему, вместе с тем находится внутри нее в том смысле, в каком микрокосм одновременно и вмещает в себя макрокосм и отражает его в себе. Я готов разделить суждение В. С. Библера, цитируемое Л. М. Баткиным: «Культура — подлинная тайна каждой личности. Тайна ее уникальной всеобщности»⁵.

Но здесь приходится серьезно призадуматься над вопросом: в какой мере исследователь, в особенности исследователь истории давних времен, располагает возможностями добраться в своих источниках до отдельной личности с ее уникальным отношением к культуре? Очевидно, такие возможности предельно ограничены либо вовсе отсутствуют. Когда же кажется, что индивида можно уловить, то это неизменно выдающийся деятель своего времени, Цезарь, Катулл, Абулькарим или Элоиза. Но ведь современный историк заявляет, что хочет знать строй мыслей не одного только Цезаря, но и солдата его легионов, и не Колумба лишь, но и матроса на его каравеллах. Как тут быть? И возможно ли это? Возможно ли это для историка, воображение которого ограничено наличными источниками и методиками их обработки и который не вправе давать волю своей фантазии, как то присуще авторам исторических романов или кинофильмов?

Проще всего отмахнуться от проблемы, списав ее, вслед за Жоржем Дюби и кое-кем из наших соотечественников, на издержки запоздалого романтизма и дань народничеству. Но это не решение вопроса, и как бы ни называть предмет — «народной культурой» или иначе, — он все равно существует и более не позволяет себя игнорировать.

Скажем прямо: историк лишен возможности познакомиться с личностью легионера Цезаря или матроса с Колумбовой каравеллы, так же как с бесчисленными людьми древности, средневековья, да и нового времени. Они остаются безликой и по большей части безымянной массой. Но из того факта, что мы о них ничего или почти ничего не знаем, вовсе логически не следует, что историку вовсе и незачем беспокоиться о том, чтобы что-то о них узнать. Почему мы, историки конца XX в., должны участвовать в заговоре молчания, созданном аристократически настроенными хронистами и писателями античности и средневековья?

Я далек от того, чтобы впасть в пустую риторику. И я отнюдь не романтический народник. Но я настаиваю на том, что есть способ сделать шаг, может быть всего лишь небольшой шаг, навстречу этому немотствующему большинству истории.

Мы никогда не будем знать канувших в Лету рядовых людей, солдат и крестьян, монахов и ремесленников, рыцарей и бродяг, в той степени, в какой Л. М. Ваткин свел знакомство с Элоизой или Данте, с Макиавелли или Леонардо да Винчи. «Следы», по которым ведет свой поиск культуролог, качественно другие, нежели те неясные отпечатки, по которым плетусь я, социальный историк. Но если, скажем, я изучаю памятники, рисующие какие-то аспекты мировосприятия человека XIII в., и узнаю нечто новое об его установках в отношении к детству и смерти, к женщине и семье, о понимании им пространства и времени, об оценке социального строя, права, богатства и бедности, о тогдашних взглядах на чудо и потусторонний мир, о его страхах и упованиях, связанных с ожиданием Страшного суда, и о самом понимании этого последнего, о связи естественного и сверхъестественного, души и тела, духа и материи, о том, как этот человек вел себя на исповеди и искупал свои грехи, и о многих других сторонах его ментальности, то передо мною, смею надеяться, вырисовывается некая картина, появляются фрагменты целостности — духовного универсума эпохи, которая определяла психику и поведение жизни людей того времени.

Это не так много, как было бы желательно, но вовсе не так уж и мало. История обретает человеческие очертания, населяется мыслящими и чувствующими людьми. Тем самым наука истории обретает свой собственный предмет, а не продолжает пробавляться схемами, заимствованными у политической экономии или социологии.

Посредством проникновения в картину мира и ее посильной реконструкции я узнаю о тех общих *возможностях*, которые данная культура предоставляла для развития личности, о тех *культурных формах*, в которые личность могла отливаться. По мере изучения картины мира человека данной эпохи раскрывается то «силовое поле», в котором жили и совершали поступки люди — носители этой картины мира. Разумеется, то, что я таким образом могу узнать, не есть неповторимая индивидуальность каждого отдельного человека и не уникальность личности, творящей и пересоздающей культуру самим фактом своего бытия в ней. Боюсь, что этого нам — медиевистам, увы, не дано. Но, я полагаю, вслед за Люсьеном Февром, автором книги о Рабле и проблеме неверия в XVI в., что особенности отдельной, даже и выдающейся, индивидуальности представляли собой специфическую комбинацию все тех же общих черт, которые определялись культурой.

Повторяю, это соотношение индивида и картины мира можно обнаружить на любой стадии истории. Всегда существует некая картина мира, как теперь хорошо известно, сложная и изошренная даже и на наиболее архаических ступенях развития человечества, и всегда поведение людей, принадлежащих к той или иной социально-культурной общности, строится в зависимости от их картины мира. Следовательно, всегда существуют исторически определенные типы личностей. Их поведение может быть унифицировано или, напротив, индивидуализировано, но к проблеме существования личности это прямого касательства не имеет.

Упомянутый метод не единственно возможный; допускаю, что применительно к новым временам и к современности надобны другие, более индивидуализирующие подходы. Культурологи нам их и предлагают. Но я хотел бы обратить их внимание на то, что поиски личности в эпохи более отдаленные приходится вести при помощи иных средств.

И еще одно соображение. «Два способа изучать историю культуры», о которых писал Л. М. Баткин несколько лет назад⁶, как мне представляется, суть способы, выработанные применительно к разному материалу, разному не столько в хронологическом смысле, сколько по существу. Что вы ищете — уникальное в истории или типическое? Нацелено ваше внимание на выявление неповторимого или же на раскрытие тех понятийных форм, «матриц поведения», «моделей мира», которые таились даже и за этими уникальными цветами культуры?

Не нужно волноваться из-за того, что описанный выше метод фиксирует главным образом массовидные состояния, статику культуры, а не ее изменения, внутренние в ней разлады и трещины, через которые пробивается новое. Если историк в состоянии обнаружить несколько последовательных «срезов» и находит различия между ними, то тем самым, возможно, он приближается к пониманию того, как эти различия возникли и что послужило причиной развития. Мы найдем здесь «смысловые смещения и приращения», о которых пишет Л. М. Баткин.

Я, кстати, не могу взять в толк смысла конструируемой им в этой связи оппозиции: «...нас интересует культура (а не система функционирования общества)». Почему, собственно? На большом и болезненном опыте истории XX в. в конце концов убедились в том, что систему функционирования общества невозможно понять, если не изучать его культуру. Это же историографический факт огромной значимости: почему в самых разных странах, от Франции до СССР, одновременно распались школы аграрной истории, процветавшие в первой половине и середине столетия, почему историки-аграрники — начиная такими величинами, как Ж. Дюби и Э. Леруа Ладюри, и кончая автором настоящих строк (я сопоставляю только путь в исторической науке, а не весомость результатов) — обратились к истории ментальности, идеологии, культуры, демографии? Потому, что нас интересует система функционирования общества, а понять ее, не изучая его культуру, оказалось попросту невыполнимым. Выяснилось, что история не делится между теми департаментами, кои были учреждены в минувшем столетии, — департаментом социальной и экономической истории и департаментом истории культуры.

И тут же происходит встречное движение: историки ментальностей, интеллектуальной жизни, систем ценностей, воображения оказались стоящими перед необходимостью связать культуру с социальной структурой, понять их в единстве как проявления активности, жизнедеятельности общественного человека. Понять эти связи, корреляции, опосредования, взаимодействия, расхождения и противоречия, ничего не упрощая, не «спрямляя», не подгоняя под унифицирующую априорную схему. Такова одна из главнейших задач «тотальной (или «глобальной») истории».

Л. М. Баткина, естественно, может интересовать культура, а не социальная история. Он — «свободный человек в свободной стране». Но и я тоже «свободный человек» и тоже хочу воспользоваться своей свободой для того, чтобы прямо заявить: такой разделяющий, обособляющий подход к истории культуры устарел с научной точки зрения. Наука бьется над поисками синтеза. Все сильнее осознается вред междисциплинарных барьеров и разгораживания на отдельные участки единого по своей сути поля гуманитарного исследования.

Но возникает вопрос: а что, собственно, понимается под «культурой»? Очевидно, понятие «культура», применяемое историками, которые хотят рассматривать ее в общем контексте «глобальной истории», в связи с социальностью и функционированием общества, будет не таким, каким пользуются приверженцы «чистой» истории культуры. Общие понятия, которые мы употребляем, не безразличны к постановке изучаемой проблемы. Объем настоящей статьи, произвольно разросшейся, уже не позволяет мне останавливаться на этом сюжете. Поэтому я предлагаю его в качестве темы следующей дискуссии, тем более что проблема культуры естественно и логично вырастает из проблемы личности.

Подходы к истории культуры были и будут разными. При том подходе, о котором идет речь у меня, картина трансформаций и динамики действительно может выглядеть не столь драматичной и напряженной, как ее рисуют Л. М. Баткин применительно к Ренессансу или В. С. Библиер применительно к эпохам Галилея и Канта. Но, может быть, в более ранние эпохи эта динамика и на самом деле не была столь же предельно напряженной, как в эпоху Возрождения и в новое время? Впрочем, если вдуматься, то и в проповедях того же Бертольда Регенсбургского, да и других монахов XIII в., нетрудно найти и драматизм, и внутренний диалог и трудности, связанные с поисками выхода из противоречия. Чего стоит одна только проблема сочетания в одном сознании обеих эсхатологий!

Вот пример. Умер ученый монах. По предварительной договоренности со своим другом, духовным лицом, он является ему в видении с того света и рассказывает, что в момент его смерти состоялся Страшный суд. Священник, которому он явился, возражает: «При жизни ты был столь ученым человеком, как же ты можешь подобно говорить?» (Ибо сообщение выхода с того света о Страшном суде противоречит теологии.) Покойник в ответ: «Мало помогла мне вся моя ученость...» Вот конфликт между официальной догмой и живой повседневной религиозностью! Конфликт, который в этом тексте Цезария Гейстербахского никак не разрешается. Напряженность между обеими эсхатологическими версиями остается не снятой, и тем самым она остается источником глубокой озабоченности, беспокойства, душевной неуравновешенности верующих. За всем этим кроются муки человеческой личности, поставленной культурой на перекрестке мировой истории и индивидуальной биографии. Первую (всемирную историю) завершит Страшный суд, вторая (биография человека) заканчивается тяжбой между ангелами и бесами у смертного одра индивида.

И совсем последнее. Для «ремесла историка» в высшей степени небезразлично, «работает» ли метод одинаково успешно в руках разных иссле-

дователей, получающих сходные результаты (вполне аналогичных результатов в наших науках достичь невозможно, да и не нужно, как невозможно и незачем элиминировать индивидуальность ученого), т. е. проверяем ли он экспериментально, приложим ли он к достаточно широкому кругу источников. Либо же применимость метода в столь сильной мере связана с творческой личностью историка, что в соседней лаборатории опыт практически уже неповторим. Все равно достойны уважения, но все-таки желательно знать, кто есть кто, и применять к каждому соответствующие критерии.

Я далек от претензий что бы то ни было решать и ставить точку в споре. Я хочу закончить эту свою несколько затянувшуюся реплику тем же, с чего я начал, — призывом продолжить дискуссию.

- ¹ Гуревич А. Я. «Социология» и «антропология» в проповеди Бертольда Регенбургского // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 88—97. Более широко творчество Бертольда Регенбургского рассмотрено мной в книге «Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства». М., 1990.
- ² Berthold van Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten / Mil Anm. F. Pfeiffer; Mil einem Vorw. K. Ruh. В., 1965. Bd. 1, Predigt 2: Von dem fünf pfunden. S. 10-28.
- ³ Подробнее см.: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; *Он же*. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (exempla XIII века). М., 1989.
- ⁴ Подробнее о теории Ф. Ариеса см.: Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии // Одиссей, 1989. М., 1989.
- ⁵ См. в особенности: Библер В. С. Культура. Диалог культур: (Опыт определения) // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 31-42.
- ⁶ Боткин Л. М. Два способа изучать историю культуры // Вопр. философии. 1986. № 12. С. 104-115.

КАРТИНА МИРА В ОБЫДЕННОМ СОЗНАНИИ

Жорж Дюби

КУРТУАЗНАЯ ЛЮБОВЬ И ПЕРЕМЕНЫ В ПОЛОЖЕНИИ ЖЕНЩИН ВО ФРАНЦИИ XII в.

Жорж Дюби — один из ведущих западноевропейских историков, крупнейший французский медиевист. Родился в 1919 г., окончил университет в Лионе. С 1970 г. — профессор Коллеж де Франс, где заведует кафедрой «средневековых обществ». Избран членом Академии надписей и изящной словесности в Париже, членом Французской академии, а также членом Британской, Бельгийской, Итальянской и Американской академий. Круг его основных работ охватывает как социально-экономическую историю западноевропейского средневековья, так и историю его духовной культуры и искусства. Интенсивнее всего им исследована эпоха классического французского средневековья (XI—XIII вв.). Наиболее известные из его книг: «Аграрная экономика и жизнь деревни на средневековом Западе» («L'economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident medieval». P., 1962); «Бувинское воскресенье» («Le di mane he de Bouvines». P., 1973); «Эпоха соборов. Искусство и общество 980—1420» («Le Temps des cathedrales. L'art et la societe 980—1420». P., 1976); «Тройственное устройство общества, или Мир воображения в эпоху феодализма» («Les trois ordres on l'imaginaire du feodalisme». P., 1978); «Рыцарь, женщина и священник. Брак в средневековой Франции» («Le chevalier, la femme et le pretre. Le mariage dans la France feodale». P., 1981).

При рассмотрении вопроса о положении женщины в феодальном обществе и об изменении этого положения в лучшую сторону (что, по мнению ряда исследователей, имело место в ту эпоху) часто упоминается куртуазная любовь. Этим понятием обычно обозначают новую форму отношений между мужчиной и женщиной, которую современники называли «fine amour», т. е. «утонченная любовь».

Историки литературы восстановили модель куртуазной любви по сохранившимся поэтическим текстам того времени. Модель эта проста. В центре ее находится замужняя женщина, «дама». Нежелатый мужчина, «юноша», обращает на нее внимание и загорается желанием. Отныне, пораженный любовью (любовь означала тогда исключительно плотское влечение), он думает только о том, чтобы овладеть этой женщиной. Для достижения цели мужчина делает вид, что подчиняется во всем своей избраннице. Дама — жена сеньора, нередко того, которому он служит, во всяком случае, она хозяйка дома, где он принят, и уже в силу этого явля-

ется его госпожой. Мужчина, однако, всячески подчеркивает свое подчинение. Он, как вассал, встает на колени, он отдает себя, свою свободу в дар избраннице. Женщина может принять или отклонить этот дар. Если она, позволив себе увлечься словами, принимает его, она более не свободна, так как по законам того общества никакой дар не может остаться без вознаграждения. Правила куртуазной любви, воспроизводящие условия вассального контракта, по которому сеньор обязан вассалу теми же услугами, что получил от него, требуют от избранницы в конце концов предаться тому, кто принес себя ей в дар.

Однако дама не может располагать своим телом по своему усмотрению: оно принадлежит ее мужу. Все в доме наблюдают за ней, и если она будет замечена в нарушении правил поведения, ее объявят виновной и могут подвергнуть вместе с сообщником самому суровому наказанию.

Опасность игры придавала ей особую пикантность. Рыцарю, пускавшемуся в любовное приключение, надлежало быть осторожным и строго соблюдать тайну. Под покровом этой тайны, скрывая ее от посторонних глаз, влюбленный ожидал вознаграждения. Ритуал предписывал женщине уступить, но не сразу, а шаг за шагом умножая дозволенные ласки, с тем чтобы еще больше разжечь желание почитателя. Одна из тем куртуазной лирики — описание мечты влюбленного о наивысшем блаженстве. Он видит себя и свою даму обнаженными: вот наконец возможность осуществить свои желания. Однако по правилам игры он должен контролировать себя, бесконечно оттягивая момент обладания возлюбленной. Удовольствие, таким образом, заключалось не столько в удовлетворении желания, сколько в ожидании. Само желание становилось высшим удовольствием. В этом — истинная природа куртуазной любви, которая реализуется в сфере воображаемого и в области игры.

Модель поведения, представленная здесь, воссоздана по стихам, сочинявшимся для развлечения придворных.

Мы имеем дело с источником, требующим весьма осторожного подхода. Не следует думать, что он прямо воспроизводит жизненную реальность, т. е. нельзя принимать мысли и действия трубадуров и героев романов за прямое отражение мыслей и поступков тех, кто с удовольствием их слушал. Историка, изучающему истинное положение дел в ту эпоху, не следует забывать, что *fine amour* — это литературный образ. Особенно сильно можно ошибаться, определяя именно положение женщины, так как во всех текстах такого рода на первом плане находится мужчина. В огромном большинстве они были созданы мужчинами для развлечения мужчин. Эти произведения показывают нам не женщину, а ее образ в глазах мужчин той эпохи.

Нельзя тем не менее не признать, что творения поэтов имели определенную связь с образом жизни людей, составлявших их аудиторию. Поэмы трубадуров пользовались большим и продолжительным успехом, аудитория их была огромна. Естественно предположить, что сущность интриги не слишком отличалась от того, что было реально знакомо слушателям и читателям. Кроме того, поскольку эти произведения восхищали аудиторию, они должны были оказать на ее нравы влияние, которое можно сравнить



Альенора Аквитанская, королева Франции, затем Англии, ее двор был одним из крупных центров куртуазной литературы. Статуя надгробия. Фонтенбло, церковь аббатства. 1204—1210 гг.

с влиянием агиографической литературы. Так же как жития, куртуазная литература создавала примеры для подражания. Между поэзией и жизнью существовала связь. Можно предположить, что в самой реальности, в структурах французского феодального общества XII в. существовало нечто, способствовавшее распространению нового типа обращения с женщиной.

Французское общество XII в. разделялось на два класса: трудящиеся, в основном крестьяне, называвшиеся «вилланами», и «господа», группировавшиеся при том или ином дворе. Гастон Парис * в высшей степени удачно употребил слово «куртуазный» ** для обозначения того типа любовных отношений, который мы здесь рассматриваем. Действительно, игра в куртуазную любовь возникла при княжеских дворах феодальной Франции. Играя в эту игру, демонстрируя умение изысканно завлекать женщин, придворный подчеркивал свою принадлежность к миру избранных, свое отличие от «деревенщины». Куртуазная любовь была прежде всего знаком престижа в мужском обществе, благодаря чему влияние созданной поэтами модели оказалось столь сильным, что смогло со временем изменить отношение к женщинам в обществе в целом. Первоначально хотя бы к определенной категории женщин, поскольку деление общества на классы распространялось и на женщин. Водораздел, отделявший «вилланок», с которыми самый утон-

* с (1839—1903) — французский филолог-медиевист

** От старофранц. court — «двор».

ченный рыцарь мог обращаться, как ему вздумается, от «дам» и «девственниц», был незыблемым.

Придворные обычаи воздвигали барьер между мужским и женским миром, порождая непонимание и недоверие с обеих сторон. В возрасте семи лет мальчиков отнимали от матерей, и их дальнейшая жизнь проходила исключительно среди мужчин. Подобная практика не только способствовала развитию гомосексуальных наклонностей, порождала не только образ недоступной утешительницы, но и пугающие предположения о том, чем могут заниматься женщины в своем кругу. Мужчины приписывали женщинам таинственную и опасную власть, влекущую и отталкивающую одновременно. Сегрегация полов порождала в мужском сознании определенную тревогу, которую рыцари старались заглушить демонстрацией презрения, громогласным утверждением своего физического превосходства и своих сексуальных подвигов.

Почему все же феодальная аристократия приняла правила игры в куртуазную любовь? Чтобы ответить на этот вопрос, нам следует рассмотреть матримониальные обычаи того времени. Для ограничения наследственных разделов требовалось сократить количество браков, в которые вступали сыновья благородных родов. Обычно семья стремилась женить одного, по преимуществу старшего, сына. Остальные, предоставленные самим себе, оставались в своем большинстве холостыми. В XII в. благородное рыцарство состояло главным образом из «юношей», взрослых неженатых мужчин, чувствовавших себя обездоленными и завидовавших мужьям. Они не испытывали ущемления в половой жизни, но проститутки, служанки и незаконнорожденные, к чьим услугам они прибегали, были слишком легкой добычей. Достоин восхищения был тот, кто овладевал женщиной своего круга. Символический подвиг, предел юношеских мечтаний, заключался в том, чтобы дерзко соблазнить жену брата, дядюшки или сеньора, нарушив самые строгие запреты и презрев величайшую опасность, так как к верности жен (наряду со способностью их к деторождению) предъявлялись жесткие требования: от этого зависела правильность наследования. Двор был тем местом, где особенно процветала охота за благородными женщинами. Следовало ввести эту охоту в рамки определенных правил. Отношения между мужским и женским миром, которые сложились в результате аристократической матримониальной политики, таили в себе опасность. Куртуазная литература разработала своеобразный кодекс, положения которого имели целью ограничить ущерб, наносимый сексуальной распущенностью.

Кроме того, куртуазная любовь имела воспитательное значение. Двор был школой, в которой мальчики проходили обучение при сеньоре их отца или дяди по материнской линии. Естественно, что женщина, жена патрона, дама, принимала участие в воспитании будущих рыцарей. Признанная покровительница живущих при дворе юнцов, она в их глазах заменяла им мать, от которой они были оторваны почти детьми. Она была их доверенным лицом, наставляла и имела на них неоспоримое влияние. Это влияние подкреплялось тем, что дама делила с их господином не только ложе, но и его помыслы. Не говоря уже о ее прелестях, для преодоления соблазна



Галантные сцены, изображенные на коробочках для хранения зеркал. Резьба по слоновой кости Франция, первая половина XIV в.

которых приходилось иногда окунаться по ночам в бочки с ледяной водой. Вместе с супругом дама присутствовала на бесконечных турнирах, на которых мальчики стремились отличиться и завоевать внимание господина. Любовь юношей устремлялась сначала к женщине, которая становилась тем самым посредницей между ними и сеньором. Любовь к даме, таким образом, включалась в механизм функционирования феодального общества.

Куртуазная любовь способствовала утверждению существующего порядка, проповедуя мораль, основанную на двух добродетелях: выдержке и дружбе. Рыцарь должен был уметь владеть собой, укрощать свои порывы. Правила игры, запрещающие грубо овладевать женщинами из хорошего общества, предполагали благородные пути для их завоевания. В то же время в языке трубадуров слову «любовь» постоянно сопутствует слово «дружба». Чтобы завоевать благосклонность той, кого рыцарь называл своим «другом», он демонстрировал самоотречение, преданность, самоотверженность в служении. А это как раз те качества, которых сеньор требовал от вассала. Так стихи, воспевавшие куртуазную любовь, способствовали укреплению вассальной этики, на которой покоились политические устои феодального государства. Иногда кажется, что эти произведения были сознательно введены в систему рыцарского воспитания стараниями князей-меценатов, законодателей мод, которые стремились укрепить то, что мы назвали бы гражданским чувством.

Практика *fine amour* прежде всего повышала престиж «мужских» качеств: мужчине надлежало быть смелым и развивать присущие ему добродетели. От женщин тоже требовались смелость и осмотрительность. По правилам игры, падение женщин должно было происходить «благородным образом»: им следовало учиться держать себя в руках, владеть свои-

ми чувствами, бороться со своими недостатками — легкомыслием, лицемерием, чрезмерным вожделением. Так в высших слоях общества любовная игра служила воспитанию женщин. Она, по всей видимости, ни в малейшей степени не имела целью изменить существующий порядок подчинения женщины мужчине: как только игра кончалась, женщина возвращалась на отведенное ей Богом место, в непосредственную зависимость от мужчины. Однако способствуя душевному совершенствованию женщины, куртуазная любовь подготавливала тем самым условие для ее возвышения хотя бы в этом смысле.

Влияние куртуазной любви на общество оказалось весьма плодотворным, что повлекло за собой быстрое распространение ее традиций. Чтение куртуазной литературы и проецирование ее сюжетов на обыденное поведение людей постепенно вовлекли в сферу игры незамужних девиц — с конца XII в. во Франции куртуазные обычаи становятся частью ритуала, предшествовавшего вступлению в брак. В игру включались и женатые мужчины. Они теперь также могли выбирать себе среди женщин «друга», которому служили, как молодые рыцари. Все рыцарское общество целиком стало куртуазным. Куртуазные обычаи превратились в норму, и то, что поэты некогда воспевали как опасный и почти недостижимый подвиг, стало теперь обычным требованием хорошего тона.

Здесь уместно обратиться к литературному произведению, носящему нормативный характер. Я имею в виду «Трактат о любви», написанный Андре Капелланом в Париже около 1200 г. на латинском языке. Толкование этого произведения представляет большую трудность, что породило многочисленные и противоречивые его комментарии. Однако сегодня мы можем с уверенностью сказать, что «Трактат о любви» посвящен не только изложению правил куртуазной любви, но и ее критике. Автор, весьма просвещенный клирик, подробно объясняет благовоспитанным молодым людям, обучающимся при дворе Филиппа-Августа, что такое куртуазная любовь и каковы правила игры. Одновременно он указывает на то, что разгоревшуюся страсть нужно уметь вовремя укротить, так как она ведет к греху. Любовь, по его мнению, есть болезнь, испытание, которое нужно пройти, чтобы закалить себя. Но мужчина должен уметь победить в себе любовь, иначе он рискует попасть под власть женщины. Произведение не предназначалось для женщин, так как в последней части книги Андре Капеллан поносит их с очевидным удовольствием. Его сарказмы — лекарство для восстановления чувства мужского достоинства в соответствии с «правильным устройством мира».

Андре Капеллан стремился дать ответ на многочисленные и непростые вопросы, возникавшие в результате заимствования королевским двором галантных обычаев, укоренившихся при соперничающих дворах феодальных князей. Распространение обычая требовало поставить его в определенные рамки, воспрепятствовать его «чрезмерности». Трактат Капеллана был единственным произведением такого рода, внесенным в списки королевской канцелярии, что, по всей видимости, является признанием его

полезности. Он и был полезен в трех отношениях: призывом уважать иерархические различия; стремлением уменьшить издержки сексуальной активности вне брака путем внедрения в эту сферу норм, соответствующих матримониальным установлениям; проповедью плотских ограничений, благодаря которым телесная сторона любви, не теряя привлекательности, была менее чревата опасностью появления на свет незаконных наследников.

При чтении этого замечательного произведения следует отметить большое влияние куртуазной любви на изменение положения женщин. Андре Капеллан — один из первых авторов, приводящих высказывания женщин, которые звучат порой более значительно, чем речи мужчин. Кроме того, автор указывает на ту пользу, которую женщины могли извлечь из куртуазных обычаев: выражение сексуальных устремлений мужчин становилось менее агрессивным и опасным и, как следствие, опека со стороны мужей и отцов — менее строгой. Может быть, именно благодаря этой свободе влияние женщин стало проникать за рамки женской половины дома.

Общий прогресс, особенно интенсивный во Франции на рубеже XII — XIII вв., освобождал личность от уз коллективных форм жизни. Обычай куртуазной любви в значительной мере ослабили насилие и грубость в сексуальном поведении мужчин и в матримониальной политике родов. Мужчины начали понимать, что женщина — это не только тело, что нужно сперва завоевать ее сердце, заручиться ее согласием, что следует признать за женщиной наличие особых достоинств. Заповеди любовного кодекса соответствовали тому, что проповедовала церковь, стремясь доказать, что женщины должны иметь равные права с мужчинами не только на супружеском ложе, но и в вопросе согласия на вступление в брак. Случайно ли, что куртуазные обычаи вошли в моду как раз в то время (около 1200 г.), когда проповедники, почувствовав настроения женщин, стали прилагать усилия для развития форм чисто женской духовности?

То, что вначале было только игрой, предназначенной для мужчин, помогло женщинам феодальной Европы выйти из своего приниженного состояния. В течение веков, следовавших за утверждением новой модели отношений, вошедшие в ритуал слова и поступки, а через них соответствующие взгляды распространялись на все более широкие круги общества, как всегда бывает с культурными моделями, которые складываются в аристократических кругах, а затем постепенно проникают до самых нижних слоев социальной структуры. Так сформировался тип отношений между полами, характерный для западного общества. Еще и сегодня, несмотря на огромные перемены в этой области, яркой отличительной чертой европейской цивилизации являются традиции, унаследованные от куртуазной любви.

Пер. с фр. Е. Ю. Симакова

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ КУПЕЦ

Изучение ментальностей людей определенной эпохи и социально-культурной формации едва ли может ограничиваться воспроизведением характерных черт, общих для всех этих людей, хотя, несомненно, некоторые параметры общественного сознания, лежащие в основе мирозерцания эпохи, и могут быть выявлены. Тем не менее картина получилась бы чересчур обобщенной, а потому и бедной по содержанию. Более продуктивна попытка реконструкции спектра ментальностей, специфичных для того или иного общественного слоя, в зависимости от его профессионального, правового, образовательного, возрастного статуса.

Предмет нижеследующего очерка — купец средневековой Европы¹.

Путь, пройденный западноевропейским купечеством на протяжении XI — XV вв., отражает важнейшие сдвиги, которые происходили в тот период в экономике, социальном строе и культуре Европы. Из заметного, но все же второстепенного элемента аграрного по преимуществу общества, каким был купец в начале средневековья, он постепенно становится фигурой первого плана, носителем новых отношений, подрывавших традиционные устои феодализма. Но нас здесь будет занимать не столько хозяйственная деятельность купцов сама по себе, сколько купец как человеческий тип. Ментальность купцов во многом существенно отличалась от ментальности рыцарей, духовенства или крестьян. Картина мира, исподволь складывавшаяся в сознании купечества по мере его развития, вступала в противоречие с картиной мира других слоев и сословий феодального общества. Профессия и образ жизни деловых людей способствовали выработке новых этических установок, иного типа поведения.

К началу XI в. в Европе, подавляющее большинство населения которой жило в сельской местности, существовали города и был такой компонент общества, как купцы. Более того, их роль была отнюдь не незначительной. Государи, прелаты, аристократия, а отчасти и более широкие слои населения нуждались в разного рода изделиях и товарах, которые не могли быть произведены на месте и которые поэтому приходилось привозить из других мест, и подчас издалека. Не только роскошные одеяния и ткани, ценная утварь и иные раритеты, которые удовлетворяли престижные потребности правящей элиты, но и более обиходные товары нередко доставлялись по воде и по суше торговыми людьми. Моря Южной и Северной Европы, крупные реки, а кое-где и обветшавшие сухопутные пути, унаследованные от римских времен, использовались в качестве торговых артерий.

Купец раннего периода — персонаж, радикально отличавшийся от купца развитого и позднего средневековья. В этом смысле показательны те торговые люди, которые действовали в Северной Европе в эпоху викингов. Викинг — воин, захватчик, грабитель, смелый мореплаватель и колонизатор. От нападений скандинавских викингов страдали жители Франции, Англии, Древней Руси и Средиземноморья. Там, где появлялись их отряды, горели деревни и города, повергались в руины монастыри, погибали люди и скот. Викинги захватывали богатую добычу. В Европе возносили молитву об избавлении от норманнской напасти. Но нельзя упускать из виду, что экспедиции викингов были тесно связаны с торговлей. Нередко поездка норвежца или шведа в соседнюю страну представляла собою своего рода смешанное предприятие. Он вез с собой товары (продукты охоты и ремесла) и обменивал их на нужные ему вещи. Среди многочисленных находок викингской поры археологами найдены наряду с оружием весы с гирями, которыми пользовались скандинавские мореплаватели. Далеко не все многочисленные клады серебряных и золотых монет, обнаруженные на Севере, сложились в результате грабежей — часть денег была выручена в процессе мирного торгового обмена. Но, как явствует из исландских саг, торговая поездка скандинава нередко завершалась его нападением на местных жителей, и то, чего он не мог выменять, он отнимал у них силой. Торговля и грабеж шли рука об руку.

Однако и те купцы раннего периода, которые не занимались разбоем, не были лишены воинственности. Им приходилось отправляться со своими караванами в дальние страны, странствовать среди чужих людей и народов, встречаясь со многими и разнообразными опасностями, от пиратов до весьма близких к разбойникам местных сеньоров, которые норовили наложить руку на их богатства, либо облагая их пошлинами, либо попросту отнимая товары и выручку. Купцы страдали от морских бурь и тягот сухопутных переходов по бездорожью. Прибыль от торговли редкими товарами могла быть весьма велика, но не меньшим был и связанный с ее получением риск. В «Беседе» церковного писателя и английского аббата Эльфрика (начало XI в.), в которой охарактеризованы разные профессии, наряду с монахом, землепашцем, ткачом, солеваром, рыболовом, охотником, кузнецом назван и купец. В его уста вложены следующие слова: «Я полезен королю, знати, богатым и всему народу. Я вхожу на корабль со своими товарами и плыву в заморские края, продаю товар и приобретаю ценные вещи, коих нет здесь. Я привожу их с большим риском, подчас терплю кораблекрушение, теряя все свое имущество и едва спасая собственную жизнь». Купец привозит дорогие ткани и одежды, драгоценные камни и золото, вино и масло, слоновую кость, железо и другие металлы, стекло и множество других вещей. Собеседник спрашивает купца: «Ты продаешь эти вещи за ту цену, за которую купил их?» — «Нет. Что же тогда дал бы мне мой труд? Я продаю дороже, чем сам купил, с тем чтобы получить кое-какую прибыль и прокормить жену с детьми»².

Тем не менее, по оценке Эльфрика, наиболее важным для общества является труд пахаря, который всех кормит. «Экономическая мысль» раннего средневековья не выходила за рамки натурального хозяйства.

И точно так же теоретики складывавшегося феодального общества, рисуя его в виде трехчленной системы во главе с монархом, называли только духовенство и монахов («тех, кто молятся»), рыцарство («тех, кто сражается») и крестьян («тех, кто пашет землю»). Городского населения, ремесленников и купцов они не упоминают. Не потому, разумеется, что их роль была совершенно незначительна, а потому, что в обществе XI — XII вв., в котором господствовала традиция, старые понятийные схемы до такой степени сохраняли свою былую силу, что могли игнорировать живое многообразие конкретной действительности. Если труд земледельца столь же необходим для функционирования социального организма, как молитвы монахов и клириков и ратные подвиги воинов, то городские занятия и в особенности торговля оставались сомнительными и подозрительными с точки зрения господствующей этики. Недоверие к торговцу крестьян и пренебрежительное высокомерие знати находило параллель и обоснование в учении церкви.

Отношение общества к купцу было очень противоречивым. С одной стороны, без него трудно обойтись. Наставления, которые отец дает своему сыну в «Королевском зеркале», описывающем разные слои и социальные разряды Норвегии с точки зрения образованного норвежца первой трети XIII в., начинаются характеристикой деятельности купца. Человек, который намеревается стать купцом, говорит отец, подвергает свою жизнь многим опасностям как на море, так и в языческих землях и среди чужих народов. Поэтому в чужих землях он должен постоянно держаться осмотрительно, на море же необходимо уметь принимать немедленные решения и обладать большим мужеством. «Когда же ты прибыл в торговое место или куда-либо еще, — наставляет отец, — ты должен выказать себя благовоспитанным и приятным человеком, чтобы завоевать всеобщее расположение». Надобно тщательно изучать обычаи тех мест, где ведешь торговлю. В особенности важно хорошо знать торговое право. Для того чтобы преуспеть в своей коммерции, купец должен владеть языками и прежде всего латынью и французским, ибо эти языки наиболее общеупотребительны. Купцу-мореплавателю следует разбираться в расположении светил и смене времени суток, так же как распознавать страны света. «Не пропускай ни одного дня без того, чтобы не узнать что-нибудь полезное для себя... и если ты действительно желаешь прослыть мудрым, то ты должен постоянно учиться». Купцу надлежит быть миролюбивым и сдержанным, «если же обстоятельства принуждают тебя к столкновению с противником, не спеш с мстью, но тщательно все рассчитай и действуй наверняка». Особую осмотрительность нужно проявлять при выборе торговых компаньонов. «Часть прибыли всегда надлежит выделять всемогущему Богу и святой Деве Марии, равно как и тем святым, к которым ты чаще всего обращаешься за содействием».

При соблюдении всех этих советов можно разбогатеть. Автор «Королевского зеркала», сознавая большой риск, с которым связана заморская торговля, рекомендует молодому купцу: «Когда ты увидишь, что в результате торговых поездок твое богатство действительно сильно увеличилось, то две трети капитала лучше всего из дела забрать и вложить в хорошее

земельное владение, ибо такой род имущества кажется наиболее обеспеченным как для самого собственника, так и для его потомков»³. Любопытно, что подобный совет дается в Норвегии — стране, где отсутствовал простор для сельского хозяйства. Но такое же вложение капиталов, созданных в торговле, в земельную собственность наблюдалось и в странах континента Европы, от Германии до Италии. Купеческие занятия важны, но опасности всякого рода, подстерегающие купцов, и социальный и экономический риск профессии побуждают купцов помещать деньги в более обеспеченную сферу землевладения.

С другой стороны, социальный престиж купцов весьма невысок. Богач вызывает зависть и недоброжелательство, его добропорядочность и добросовестность внушают серьезные сомнения. В целом купец оставался скорее «парией» средневекового общества на ранней его стадии. В чем, собственно, заключается оправдание его прибыли? Он покупает за одну цену, а продает товар за более высокую. Здесь таятся возможности обмана и неправедной наживы, и богословы охотно вспоминали слова Иоанна Златоуста: «Ремесло купца неугодно Богу». Ибо, по словам отцов церкви, трудно, чтобы в отношениях купли-продажи не затесался грех. В перечнях профессий, расцениваемых как «бесчестные» и «нечистые», — такие перечни составлялись богословами — почти постоянно фигурировала торговля.⁴ Отвергая земной мир, обесценивая его пред лицом мира небесного, духовенство не могло не осуждать торговлю, занятие, преследующее цель получения прибыли.

Такова была позиция церкви до тех пор, пока ей не пришлось в большей мере, чем прежде, принять во внимание изменившиеся условия действительной жизни. Это изменение стало ощутимым в XIII в. Не показателен ли тот факт, что центр тяжести деятельности церкви перемещается из деревни в город? Новые нищенствующие ордена францисканцев и доминиканцев базировались прежде всего в городах, и их проповедь, отнюдь не игнорировавшая других слоев общества, тем не менее в первую очередь была обращена к горожанам. Ибо, по определению одного из церковных деятелей, в городе сконцентрирована масса населения, в него тянутся и сельские жители, в нем — и это главное — более всего существует питательная среда для греха, который здесь и надлежит искоренять⁵. Но и в этот период отношение к профессии купца оставалось в высшей степени противоречивым. Признавая важность торговли для существования социума, оказывая ей по временам покровительство и извлекая из нее выгоду, церковь вместе с тем сохраняла по отношению к ней все свои предубеждения. «Торговля имеет в себе нечто постыдное», — писал Фома Аквинский, полностью сознававший ее необходимость.

Эта противоречивость положения купца вполне раскрывается в проповеди нищенствующих монахов. Не забудем, что основатель ордена францисканцев происходил из семьи богатых купцов-суконщиков. Проникнувшись идеалами евангельской бедности, Франциск Ассизский бросил имущество и порвал со своей семьей, основав братство единомышленников, которое вскоре превратилось в монашеский орден. Перед лицом растущего недовольства народа богатствами церкви, знати и городских верхов, недо-

вольства, которое порождало ереси, церковь нашла целесообразным взять нищенствующих монахов под свое покровительство и инкорпорировать это движение в свою официальную структуру. Она желала, чтобы «нагие шли за нагим Христом» под ее эгидой, а не в русле еретических движений. Проповедь новых орденов ставила имущих перед острой моральной дилеммой. Царство небесное уготовано для отрешившихся от земных благ, и алчность — источник богатств — является одним из наиболее тяжелых смертных грехов. Проповедники не устали метать громы на головы корыстолюбцев и богачей.

Особый гнев вызывали те богачи, которые ссужали деньги под проценты. К такому способу приумножения капитала особенно часто прибегали купцы. Вместо сопряженных с немалым риском дальних торговых поездок (или наряду с торговлей) многие денежные люди предпочитали ссужать деньги тем, кто в них нуждался. А в них нуждались все — от государей и знати до мелких торговцев, ремесленников и крестьян. Христианские авторы всегда осуждали ростовщичество и сулили ростовщикам адские муки на том свете. В 1179 г. церковь официально воспретила ростовщичество христианам. Этими запретами в немалой мере объясняется та роль, которую играли иудеи в экономической жизни Запада. Будучи инаковерующими, они могли заниматься деятельностью, которая на практике была необходима, но решительно осуждалась церковью как нехристианская профессия. Тем не менее ростовщиками были и многие христиане.

В проповеди XIII и следующих столетий содержится резкая социальная критика. Исходя из принципов христианской этики, монахи нещадно клеймят тех, кто от них отстает, а таковы практически все — и государи, и рыцари, и горожане, и крестьяне, да и само духовенство, безгрешных нет. Однако самые грозные инвективы обрушиваются на головы ростовщиков. В «*exempla*» («*примерах*») — включаемых в проповедь кратких анекдотах, заимствованных из фольклора или литературы минувших времен и содержащих нравоучительные наставления, — ростовщик изображен моральным монстром. «Примеры» о ростовщиках неустанно обыгрывают одну и ту же идею: ростовщик — враг Бога, природы и человека. Неправедно нажитые деньги, положенные в тот же сундучок, в котором хранились деньги, полученные монахами в виде подаяний, буквально пожрали эти последние. Во время морского путешествия обезьяна захватила кошель ростовщика и, взобравшись на мачту корабля, обнюхивает монеты и выбрасывает за борт все нажитое при посредстве ростовщических операций. Суд над душой ростовщика происходит в момент его кончины, и страховидные демоны тащат его душу прямо в ад, при этом засовывая ему в рот раскаленные монеты. Ростовщик — самый верный слуга дьявола, и тот подчас является за его душой, не давая несчастному ни малейшей отсрочки для того, чтобы возместить причиненный им ущерб или замолотить грехи. Вспомним сцены адских мук ростовщиков в Дантовом «Аду». Ничто не может спасти душу богача, жившего за счет процентов, кроме полной раздачи всего неправедно накопленного богатства тем, кого он при жизни эксплуатировал. Никакие частичные компенсации не помогут⁶.



Смерть богача, душой которого завладевают дьяволы, в то время как под его кроватью на мешках, где он хранил свои богатства, свернулась змея — символ всяческого греха, здесь — скуности. Первая половина XII в.

Ростовщик гнусен в глазах Бога и человека прежде всего потому, что нет другого греха, который когда-нибудь не отдыхал бы: прелюбодеи, развратники, убийцы, лжесвидетели, богохульники устают от своих грехов, между тем как ростовщик продолжает наживаться непрерывно. Своей деятельностью он отрицает нормальное чередование труда и покоя. Ростовщичество разрушает связь между личностью и ее практикой, ибо даже тогда, когда сам ростовщик ест, спит или слушает проповедь, проценты продолжают нарастать. Господь заповедал человеку добывать хлеб насущный в поте лица, тогда как ростовщик наживается, не трудясь. Торгуя ожиданием денег, т. е. временем, он крадет время — достояние всех творений, а потому тот, кто продает свет дня и покой ночи, не должен обладать тем, что продал, т. е. вечным светом и покоем.

Бремя проклятья, тяготеющего над душой ростовщика, таково, что на похоронах одного из них соседи были не в силах поднять его тело. Священники отказываются хоронить ростовщиков в освященной земле, и, когда

труп ростовщика водрузили на осла, тот вывез его из города и сбросил в навозную кучу под виселицей. Существует «пример», в котором умирающий богатый ростовщик пытается уговорить свою душу не покидать его, суля ей золото и серебро, но не добившись своего, в гневе посылает ее в ад. Ростовщиков, которые сознают греховность своей профессии, иногда посещают ужасные видения. Один из них, лежа в постели, внезапно увидел себя стоящим перед Страшным судом и уже выслушал приговор, который передавал его в руки чертей. Пробудившись, он в припадке безумия выбежал из дома, отказываясь покаяться и возместить ущерб, и тут же на реке показался корабль, быстро двигавшийся против течения и никем не управляемый. Ростовщик вскричал: «На корабле полно чертей!» — и они тотчас его схватили и увезли в преисподнюю.

Вызываемый ростовщицеством гнев проповедников безмерен. Чем объяснить их обличительный пыл? Почему именно в проповеди нужно было неустанно возвращаться к ростовщику? Сомнительно, чтобы дело сводилось к одним только доктринальным причинам. Скорее нужно предположить, что казуистическая аргументация богословов, учивших о не-

праведности ростовщичества, была производной, своего рода ученым обоснованием той ненависти, которую питала к ростовщикам аудитория проповедников. Едва ли можно утверждать, что все те истории о ростовщиках, которыми изобилуют проповеди, принадлежат авторам «exempla». Не скрыто ли, хотя бы частично, их происхождение в общественном сознании? В некоторых «примерах» проглядывает враждебное отношение горожан к процентщикам. Один священник, желая продемонстрировать, что ростовщичество — занятие настолько постыдное, что никто не решится публично в нем признаться, сказал во время проповеди: «Хочу дать вам отпущение грехов согласно профессии и занятию каждого. Пусть встанут кузнецы». Кузнецы поднялись со своих скамей и получили отпущение. Вслед за ними отпущение было даровано и другим ремесленникам. Наконец проповедник возгласил: «Пусть поднимутся ростовщики и получают отпущение». И хотя их было больше, нежели людей других профессий, ни один не встал. Под всеобщий хохот ростовщики в смяении удалились. Посрамление ростовщиков нередко изображается в «примерах» как событие, оказывающееся в центре городской жизни, как публичный скандал. Так, во время брачной церемонии в Дижоне в 1240 г. один из них погиб при входе в церковь. Ему пробил голову упавший каменный кошель с фигурой ростовщика, изображенный на западном портале храма, где полагается быть сцене Страшного суда.

Ненависть к ростовщикам была всеобщей. Хронист первой половины XIII в. Матвей Парижский писал о ломбардцах — так называли в странах севернее Альп итальянских банкиров и ростовщиков: «Ломбардцы — большие ловкачи... предатели они и обманщики... Они пожирают не только людей и домашних животных, но и мельницы, замки, поместья, луга, рощи и леса... В одной руке у них лист бумаги, в другой — перо, и с их помощью они обдирают жителей как липку и набивают их серебром свои кошельки... Они жиреют на нужде других, и сами они как волки, что пожирают людей»⁷. Погромы и избиения итальянских ростовщиков на Западе — столь же частое и распространенное явление на протяжении последней четверти XIII и в XIV в., что и еврейские погромы, с тем лишь различием, что последние обосновывались, помимо ненависти к богатым ростовщикам, еще и религиозными мотивами.

Ростовщичество губит не только души самих наживал, но и души их детей, если они унаследовали неправомерное богатство и не возместили причиненного отцами ущерба. Некто имел видение: из чрева человека, ввергнутого в адское пламя, растет большое дерево, на ветвях которого висят люди, пожираемые этим огнем. Что сие означает? Находящийся внизу — родоначальник всех этих поколений, возвысившихся благодаря ростовщичеству, а потомки мучаются потому, что пошли по стопам отцов. Один священник провозглашал в проповеди: «Не молитесь за душу моего отца, который был ростовщиком и не пожелал вернуть средства, накопленные ростовщичеством. Да будет проклята душа его и да мучается она вечно в аду, так чтобы никогда не узрел он лика Божьего и не избежал бы когтей бесов».

В сословно-иерархическом обществе ценились прежде всего знатность происхождения и связанная с нею рыцарская доблесть. Горожанин, даже богатый купец, вызывал презрение благородных, от него не ожидали рыцарских доблестей. В глазах знатных рыцарей и дам он каналья, мужик. Однако городские богачи, купцы и ростовщики, стремились добиться высокого положения именно благодаря своему богатству. Анекдот, рассказанный французским проповедником XIII в., может служить свидетельством того, как возвышались в глазах окружающих нувориши. Некий покрытый паршой мальчик по имени Мартин пришел, подбираясь, в город, где стал известен под кличкой «запаршивевший». Мальчик рос, стал ростовщиком, и по мере того как он богател, его социальный престиж менялся. Сперва его звали *Martinus scabiosus* (Мартин чесоточный), затем *doctus Martinus* (мастер Мартин), когда же он сделался одним из первых богатеев города — *dominus Martinus* (господин Мартин), а потом даже — *meus domini Martinus* (высокопочтимый сеньор Мартин). Это латинские кальки французских титулов — *maitre, seigneur, grandseigneur*. В «примере» это восхождение ростовщика по социальной лестнице, натурально, завершается его низвержением в ад.

Алчность неизменно расценивалась как самый отвратительный из пороков. «Ты можешь принять крест у папы, переплыть море, сражаться с язычниками, отвоевать святой Гроб, погибнуть за Божье дело и даже лечь в святой Гроб, — обращается немецкий францисканец Бертольд Ре-генсбургский к ростовщику, — и тем не менее при всей твоей святости душа твоя погибла». Ибо ничто не может спасти ростовщика, помимо полного, до последнего гроша, возмещения причиненного им ущерба.

Так обстояло дело в XIII в. Но отрицательное отношение церкви к ростовщичеству сохранялось и в последующие столетия. Если в своих теоретических трактатах архиепископ Флоренции Антонин и делал некоторые уступки финансовой деятельности, достигшей в итальянских городах в XIV — XV вв. наивысшего развития, то в проповедях Бернардино Сиенского рисуется впечатляющая картина осуждения умирающего ростовщика всеми сакральными силами и вообще всей вселенной: «Все святые, блаженные и ангелы в раю восклицают: „Во ад, во ад его!“; небеса вопят своими звездами: „В огонь его, в огонь!“; планеты зывают: „Во глубину ада, во глубину ада!“, и восставшие на него элементы мира кричат: „На муки его, на муки!“ И сам дом, в котором лежит умирающий, все стены и балки не перестают призывать на него кары».

Подобные проповеди и осуждение профессии ростовщиков не могли положить предела их деятельности, хотя им и приходилось прибегать к уловкам, чтобы избежать позора. Но вместе с тем было бы глубоко ошибочно воображать, будто эти обличения не имели никакого значения, — их влияние было социально-психологическое по преимуществу. Сознание противоречия между прибыльной хозяйственной практикой и чрезвычайно низкой ее моральной оценкой не могло не служить источником раздвоенности духовного мира ростовщика до тех пор, пока была сильна его религиозность.

Этика накопительства приходила в столкновение не с одной только



Менялы. Витраж собора в Ле-Мане. Около 1240 г.

религиозно-этической доктриной. Она оказывалась в явном противоречии и с коренными установками аристократии. Для последней доблестью было наглядное и церемониальное распоряжение богатствами, их публичное расточение. Траты, не соответствующие реальным доходам, служили знаком благородства и щедрости. Между тем купец не может не быть расчетливым и бережливым, он должен копить деньги и с умом тратить свои средства, надеясь на прибыль. В середине XIV в. в Англии была сочинена анонимная поэма «Добрый краткий спор между Накопителем и Расточителем»⁸. Первый — это купец, юрист, второй же — рыцарь, аристократ. Накопитель, которого радует созерцание собранных им богатств, восхваляет тех, кто мало тратит. Сам он умеет жить умеренно и делать дела. Экстравагантное мотовство Расточителя, проявляющееся в одежде, еде и питье, вызывает у него непонимание и негодование. Перечень блюд, подаваемых на пиру в доме Мота, — своего рода кулинарный трактат. Люди, которые, не имея ни пенни в кармане, вместе с тем приобретают редкие меха, ценные ткани и иные дорогостоящие предметы роскоши, внушают Накопителю недоверие и неприязнь. Он упрекает Расточителя за то, что тот не заботится о возделывании земель и распродает орудия труда для оплаты своих военных авантур и охотничьих развлечений. Обжорство

и пьянство — причина расточения наследственных владений. Накопитель тщетно призывает Мота умерить траты, остережся разорения и приучить своих близких к труду. Он понимает: в расточении богатств аристократом движет «высокомерие».

Со своей стороны, Расточитель упрекает Накопителя в том, что собранные им сокровища никому не приносят пользы: «Какой толк от этих богатств, если их не тратить? Часть ржавеет, другая гниет либо делается добычей крыс». Именем Христа он призывает стяжателя перестать набивать сумдуки и поделиться с бедняками своим серебром. Расточитель настаивает на тщете богатства и говорит о причиняемом им зле: чем состоятельнее человек, тем он трусливей. Не предпочтительнее ли жизнь короткая, но счастливая?

Спор между Стяжателем и Расточителем, вынесенный на рассмотрение английского короля, остается не разрешенным. Разумеется, участники спора не столько социально определенные типы, сколько воплощения разных жизненных принципов и противоположных систем ценностей.

Как было сказано выше, церковные авторы XI—XII вв. при характеристике общества прибегали к трехфункциональной схеме «молящиеся—сражающиеся—пахари». Однако в XIII в. эта архаичная схема уже пришла в явное противоречие с социальной действительностью. В проповеди нищенствующих монахов мы встречаем признание сословной и профессиональной многоликости населения. Отказ от прежнего понимания социальной структуры был связан прежде всего с подъемом городского населения, и в частности торговой его прослойки. Наиболее интересная и содержательная попытка по-новому осмыслить сложность и многообразие общественной системы принадлежит уже упомянутому Бертольду Регенсбургскому⁹.

Разряды и сословия он рассматривает как своего рода аналогию небесной иерархии, от которой земные установления получают свое оправдание и обоснование. Девяти хорам ангельским, о которых некогда писал Псевдо-Дионисий, соответствуют девять разрядов людей, выполняющих разные службы. Подобно тому как низшие хоры ангелов служат высшим, так и низшие разряды людей подчинены высшим. В ангельской иерархии три высших хора, и точно так же три разряда людей возвышаются над всеми прочими, ибо сам Творец избрал их для того, чтобы все другие им повиновались. Эти три высших разряда — священники во главе с папой, монахи и мирские судьи, включая императора, королей, герцогов, графов и всех светских юспод. Первые два разряда заботятся о душах христиан, а третий — об их земном благополучии, защищая вдов и сирот.

Каковы же прочие шесть разрядов, представители которых должны выполнять свои должности и верно служить высшим? Отметим прежде всего, что при их характеристике проповедник отказывается рассматривать их иерархически: они как бы рядоположены, развернуты «горизонтально». Иерархия, сохраняющая все свое значение для мира горнего, утрачивает в его глазах свое значение для мира человеческого, каким в проповеди оказывается преимущественно мир городской. Первый из этих шести разрядов, или «хоров», — все те, кто изготавливают одежду и обувь.

Ремесленники, работающие с железными орудиями (ювелиры, монетчики, кузнецы, плотники, каменщики), образуют второй «хор». Третий «хор» — купцы, они привозят товары из одного королевства в другое, плавают по морю, одно доставляют из Венгрии, другое из Франции. Четвертый «хор» составляют продавцы пищи и питья, снабжающие население необходимыми припасами. Пятый «хор» — крестьяне. Шестой «хор» — лекари. Таковы девять «хоров». И подобно тому как десятый хор ангелов отпал от Бога, предавшись Сатане, так и десятый «хор» людей объединяет актеров и мимов, вся жизнь которых направлена на дурное и обрекает их души на погибель.

Нетрудно убедиться в том, что многообразие занятий Бертольд замечает лишь в городе, выделяя различные профессиональные разряды, — это ремесленники, крупные купцы, мелочные торговцы. Ко всем разрядам горожан, как и к крестьянам, Бертольд обращается с призывом трудиться и служить честно и без обмана. Обособление крупных купцов, ведущих дальнюю торговлю, от мелких торговцев — неотъемлемая черта средневекового города. В центре внимания проповедника — городские профессии, и Бертольд, неустанно обрушивающий проклятья на «алчных» и богачей, вместе с тем вполне оправдывает существование торговли и купечества — они необходимы для функционирования целого, и их занятия расцениваются как призвание, предопределенное Творцом точно так же, как и призвание земледельца, судьи или монаха. Честная торговля — таков идеал Бертольда, как и других проповедников XIII столетия.

Однако ориентация «социологической» мысли Бертольда Регенбургского на городское население обнаруживается не только в описании социальной структуры. Не менее интересна своеобразная интерпретация им евангельской притчи о «талантах», вверенных господином своим рабам. Она рассмотрена мною выше¹⁰, и здесь я лишь вкратце напомним ее содержание. Эти дары, пожалованные человеку, суть «наша собственная персона», которую Господь сотворил по собственному образу и подобию и облагородил, даровав ей свободу воли, «твое служение (должность), к которому тебя предназначил Бог, каждому человеку даровавший его службу», «время, отпущенное тебе для жизни», земное богатство и «любовь к ближнему». Общество состоит из людей, выполняющих отведенные им социальные функции, и каждая должность, высокая она или низкая, важна и необходима для существования целого. Но существуют занятия, которые «должностью», т. е. Богом установленным призванием, не являются — это ростовщичество, перекупка, обман и воровство. Здесь Бертольд поносит торговцев, которые выдают воду за вино, продают «воздух вместо хлеба», подделывают пиво и воск и используют фальшивые веса и меры.

Итак, личность в понимании Бертольда представляет собой социально определенную личность, ее качества теснейшим образом координированы с ее принадлежностью к классу, сословию, общественной группе. Вместо призывов к аскетической пассивности и уходу от мира францисканский проповедник настаивает на необходимости социально полезной деятельности как основы существования общества.

Собственность — это то, что приобретено законно, честным трудом. Громы, обрушиваемые Бертольдом на головы «алчных», «воров» и «мошенников», вызваны не неравномерным распределением собственности, а злоупотреблением ею. Ибо Господь сотворил всего достаточно для прокормления всех. Неравенство имуществ и наличие богатых и бедных отступают на второй план перед коренным равенством людей перед Творцом. Все от Него исходит и к Нему в конце концов возвратится. Поэтому проповедник не признает полного, неограниченного права собственности. Имущество так же вверено Богом владельцу, как и его персону, время и должность, и он является лишь управителем своего богатства и должен будет дать отчет за его употребление.

Среди даров, врученных человеку и составляющих главные ценности, за распоряжение коими ему придется ответить перед Всевышним, душа не названа. Однако она присутствует в этом рассуждении в качестве незримого центра, к которому стягиваются все перечисленные дары Творца. Обращает на себя внимание другое: в том понятийном ряду, в который поставлено в проповеди «служение», оно является столь же неотъемлемым качеством человека, как и сама его персона. Личность не сводится к единству души и тела, ибо включает в себя социальную функцию человека. И вполне логично среди даров Создателя оказывается время человеческой жизни. Конечно, время в проповеди не секуляризовано, не превратилось полностью из «времени церкви» во «время купцов», это время Господа, и перед Ним человек обязан держать отчет в том, как он потратил отпущенное ему время. Время земной жизни, время спасения, еще не стало в глазах проповедника самостоятельной ценностью земной, посюсторонней жизни и явно обесценивается, коль скоро речь заходит о вечности. И тем не менее то, что в проповеди «О пяти фунтах» время выдвигается в ряд центральных ценностей жизни, как условие выполнения службы, призвания, высоко многозначительно и чревато последствиями. Время рассматривается в качестве неотъемлемого параметра личности.

Видимо, для проповедников, принадлежавших к нищенствующим орденам и развертывавших свою деятельность в теснейшем контакте с бюргерской средой, время начинало приобретать новую ценность, и, хотя эту ценность они по-прежнему осознавали в традиционном теологическом ключе, самый факт объединения категории времени человеческой жизни с категориями личности и призвания был весьма симптоматичен. Можно предположить, что высокая оценка времени, как и принадлежности к корпорации, естественная для торгово-ремесленных кругов города Высокого средневековья, оказала свое влияние на проповедь, которая переводила и время, и должность, и богатство в религиозно-моральный план.

Обращаясь к городской пастве, Бертольд Регенсбургский уже не мог говорить о богатстве только в негативном смысле, как то было свойственно проповеди более раннего времени. Имущество служит утолению потребностей человека и его семьи. Богатство настолько тесно спаялось в сознании купцов, горожан с личностью и ее «должностью», предназначением, что «любовь к ближнему» приобрела намного более анемичный и бездеятельный характер, нежели прежде.

Можно ли сомневаться в том, что в этой переоценке христианских ценностей обнаруживается скрытое влияние новой этики труда и собственности, складывающейся в городе? Идеалы проповедника, деятельность которого разворачивалась преимущественно в городской среде, радикально отличаются от традиционных монашеских идеалов. В проповеди о «талантах» налицо определенное противоречие, своего рода напряженное отношение между привычной теоцентрической картиной мира и исподволь складывающейся в общественном сознании бюргерства картиной мира, в центре которой стоит человек с его земными устремлениями и интересами. Новая зарождающаяся картина мира отнюдь не отрицает роли Творца и в этом смысле тоже теологична, но она уже включает в себе новые возможности. Бертольд Регенсбургский не мог не ощутить импульсов, исходивших из среды бюргеров, купцов. Здесь нелишне напомнить, что города Южной Германии, в которых разворачивалась его проповедническая деятельность (Аугсбург, Регенсбург и др.), были в XIII в. крупными торговыми центрами с богатым купечеством.

В тот период христианство из «религии священников» становится «религией масс». Оставаясь богословом, проповедником, Бертольд неукоснительно придерживался смысла средневекового христианства. Но самый этот смысл неприметно для современников менялся, сдвигались акценты, и в «старые мехи» начинало вливаться «новое вино». Эти сдвиги сделаются более ощутимыми в XIV столетии, но их предпосылки и предчувствия можно обнаружить у немецкого проповедника середины XIII в. Развиваемые им идеи давали религиозно-этическую формулировку чаяньям и устремлениям людей, которые едва ли были готовы самостоятельно их выразить. То, что эти потребности находили в его речах теологическое обоснование, придавало им особую силу и значимость. Земные работы и материальные интересы получали высшую санкцию, возводились в ранг выполнения божественных предначертаний. Человеческая личность, которая начинала себя осознавать, принимала себя самое, свое общественное и профессиональное призвание, свою собственность и свое время за дары Бога, за «фунты», «таланты», кои надлежало возратить Творцу сохраненными и даже по возможности приумноженными. Личность еще не могла найти оснований в самой себе, но в ее подчинении Создателю таился источник ее уверенности в том, что ценности, которыми она обладает, суть ценности абсолютные. Отстаивая их, индивид принимал личное, непосредственное участие во вселенской борьбе между высшим Добром и метафизическим Злом.

Своей проповедью теологи, монахи нищенствующих орденов немало способствовали религиозно-этическому оправданию торговли и купечества.

XIII и первая треть XIV в. — период расцвета купечества. Во многих городах Европы купеческая верхушка, сконцентрировавшая в своих руках огромные богатства, образует патрицианский слой города, который оказывает решающее влияние на его управление. Составляя незначительный процент городского населения, купцы и предприниматели обладают пол-

нотой власти. Они заполняют городские советы, проводят выгодную им налоговую политику, держат в своих руках суд и местное законодательство. От них зависят массы наемных рабочих, слуг, мелких ремесленников и торговцев. Во Флоренции эта олигархия носит выразительное название «жирный народ» (*popolo grasso*), которому противопоставлен «тощий, мелкий люд» (*popolo minuto*). По утверждению итальянского хрониста, «народ» — это «та часть населения, которая живет куплей-продажей», тех же, «кто живет трудом рук своих», он «народом» не считает. Немецкий хронист, поведав о восстании в Майнце, называет восставших «зачумленной массой», «опасной толпой».

Благородство рыцаря покоилось прежде всего на его происхождении. Купец тоже мог сослаться в определенных случаях на своих рачительных и удачливых предков или родителей (среди купцов были и выходцы из знати), но в основном он должен был рассчитывать на собственную предприимчивость. Любекский купец Бертольд Руценберг не без гордости писал в своем завещании (1364 г.), что ничего не унаследовал от родителей, но юе богатства, какими он владеет, были добыты напряженным трудом. Естественно, в духе эпохи удачливый купец склонен был объяснять рост своих доходов благосклонностью к нему Бога. Не происхождение, а способности и их умелое применение — главное достоинство купца. Купец — *self-made man*.

Но что представляет собой выбившийся в число патрициев нувориш? Хорошо известно, что эксплуатация крестьян благородными землевладельцами могла быть чрезвычайно суровой и что сеньоры нередко смотрели на подвластных им людей с нескрываемым пренебрежением и даже с ненавистью, отказывая им в человеческом достоинстве. И все же в природу феодальных отношений входил личный момент — то были межличностные, неанонимные отношения. Строились ли отношения между денежными людьми, подвизавшимися в торговле и промышленности, и зависевшими от них мелкими производителями по той же феодальной модели? На тот вопрос приходится отвечать отрицательно. Мелкий люд, ремесленник, лебс, предпролетарские элементы средневекового города подвергались ездастачивой и безудержной эксплуатации. Если в аграрной области амая структура сеньориальных отношений предполагала известную атриархальность, то в сфере средневекового города ее вытесняла погоня а чистоганом.

Остановимся в этой связи на одной только фигуре, впрочем, достаточно характерной, — на фландрском суконщике Жане Буанеброче, умершем около 1286 г. Не было способа, к которому не прибегал бы для увеличения своих доходов этот патриций из Дуэ. Мелкие ремесленники и рабочие, которых он нещадно эксплуатировал, были в его глазах исключительно инструментами для извлечения прибыли. Обирая и разоряя их, Буанеброк всячески унижал их, оскорблял и высмеивал, не признавая за ними никакой человеческой ценности и используя их полную зависимость от себя, исследователь архива Буанеброча пишет о нем: это был человек денег, стремившийся только к обогащению как к единственной жизненной цели, которой были подчинены все его мысли, слова и действия. Аморальность

и циничность средств, к которым он прибегал, вплоть до мошенничества, воровства и вымогательства, абсолютно его не беспокоила. Принцип, которым он руководствовался: не платить своих долгов и присваивать то, что ему не принадлежит. Лица и обстоятельства его не интересуют. Буанеброк ведет себя как необузданный тиран, как «подлинный промышленный бандит», заключает исследователь, подчеркивая, что в подобной его оценке нет никакого преувеличения. Тем не менее этот суконщик не мог не сознавать, что его душе на том свете уготована расплата, и в соответствии с завещанием Буанеброка его наследники возместили ущерб тем, кого он обирал при жизни¹¹.

Не будем чрезмерно обобщать, но, судя по тем взрывам ненависти, которые сотрясали западноевропейские города на протяжении XIII — XV вв., Буанеброк не представлял собой исключения. Таким же неумеренным наживалой был и Бертран Морневех, головокружительно быстро разбогатевший бедняк, который стал членом Любекского совета. Он умер в том же году, что и Буанеброк, и многие богатые семьи оказались должниками его вдовы.

Исключение составлял скорее Годрик из Финхале, живший на рубеже XI и XII вв., — исключение, разумеется, не потому, что за короткое время из мелкого торговца сделался крупным коммерсантом, плававшим повсюду в Балтике и наживавшим большие доходы на перепродаже редких товаров, а в том смысле, что этот удачливый нувориш в конце концов отказался от выгодной торговли, уйдя в религиозную жизнь ради спасения своей души, и был после смерти объявлен святым. Впрочем, и он тоже не исключение¹². Столетие спустя святым был провозглашен купец Омобоне из Кремоны, занимавшийся коммерцией до конца своих дней, но ставший святым благодаря своему завещанию¹³. В 1360 г. купец из Сиены Джован-ни Коломбини, оставив свои дела, основал нищенствующий орден иезуатов. Здесь невольно вспоминается персонаж первой новеллы первого дня «Декамерона» — сер Чаппеллетто из Прато, заведомый лжесвидетель и богохульник, который, лежа на смертном одре, при помощи ложной исповеди ввел в заблуждение монаха, так что после смерти его признали святым. Однако не следовало бы упускать из виду, что Чаппеллетто взял перед смертью на душу еще один грех из чувства товарищества по отношению к флорентийским ростовщикам...

«Новые люди», выдвигавшиеся в торгово-финансовой области, отличались энергией, предприимчивостью, сметкой, так же как и беззастенчивостью, эгоизмом и нестесненностью всеми патриархальными нормами того времени. Но обладание одним только движимым богатством еще не давало почета и престижа в феодальном обществе. Вот происшествие, характерное для понимания того, с каким презрением благородные относились к состоятельной городской верхушке. Когда в одном из немецких городов член городского совета позволил себе критические высказывания по адресу влиятельного рыцаря, тот воскликнул: «Хотя хозяин и свиньи и находятся под одной крышей, между ними тем не менее нет ничего общего». И точно так же, когда бюргер из Равенсбурга попытался в письме к рыцарю «тыкать», подобно тому как к нему обращался на «ты» рыцарь, последний

поставил его на место, напомнив о своем исконном благородстве и о том, что его корреспондент не более чем бюргер и купец. Пусть он пойдет в пивную и узнает о грузах из Александрии и Барселоны, а не доказывает свое происхождение...¹⁴ В Италии грань между дворянством и патрициатом была если не уничтожена, то размыта, в Германии же — нет.

Понятно поэтому, что городской патрициат стремился смягчить сословные перегородки, отделявшие его от знати. Путь «наверх» для части купцов открывали приобретение обширных земельных владений и смешанные браки, на которые шли обедневшие рыцари, желавшие поправить свои дела посредством женитьбы на богатых купеческих дочках. Кое-кому из городских богачей удавалось приобрести рыцарское достоинство. Для купцов-патрициев характерно стремление жить роскошно. С тем чтобы поднять свой престиж и произвести впечатление на общество, они строят каменные дома и дворцы, увенчанные башнями. Позднеготическим зданиям южногерманского патрициата и ренессансным палаццо итальянских купцов могла бы позавидовать знать. В окнах патрицианских домов появляются стекла, покои богато обставлены, стены увешаны гобеленами. Подобно дворянству, купцы предаются охоте, «спорту благородных». В одежде и украшениях они соревнуются со знатью, так же как и в погребальных обрядах, обставляя их с максимальной помпой. Над погребениями воздвигаются роскошные надгробия, — патрициат спешит увековечить свою славу. Некоторые впадают в экстравагантность. В сохранившейся от 1415 г. описи расходов на свадьбу патриция из Пистойи подробно зафиксированы его широкие траты, включая оплату свиты из восьми всадников, покупку невесте шести платьев, отделанных мехом и серебром, сундуки, драгоценности, постельные белье и пр., — за все это было уплачено целое состояние, почти 600 флоринов.

С купеческой и предпринимательской верхушкой приходится считаться и королевской власти, которая нуждается в ее финансовой и политической поддержке. Отдельные из наиболее преуспевших купцов приближены ко двору. Банкир Жак Кер, «первый финансовый магнат Европы» (около 1395 — 1456), вкладывавший свой капитал во всевозможные прибыльные предприятия и имевший интересы по всей Европе, делается казначеем и министром французского короля Карла VII, участвуя в проведении государственных реформ, так же как в военной и дипломатической политике Франции. Беспрецедентное возвышение и падение Кера, которому, после того как он впал в немилость, пришлось бежать из Франции и умереть в изгнании, произвели неизгладимое впечатление на современников. Франсуа Вийон размышлял о том, куда после смерти попала душа Кера¹⁶.

Жизнь Жака Кера полна приключений и превратностей. Но такова же и жизнь купца несравненно более скромного масштаба, каким был его старший современник Бонакcorso Питти (1354—1430). Он был активно вовлечен в городские дела Флоренции и, чувствуя себя на равных с высшей аристократией, участвовал в войнах и политических интригах, ввязывался в борьбу партий в своем родном городе. В поисках «фортуны» Питти переезжает из Флоренции в Ниццу, из Авиньона в Гаагу и Брюссель, из Аугсбурга в Загреб. Он выполняет дипломатические поручения

в Лондоне и Париже, при дворе императора Священной империи, занимает высшие должности во Флорентийской республике. Расчетливый купец, он вместе с тем и азартный игрок в кости, проигрывающий и выигрывающий суммы, которые с дотошной аккуратностью записывает. Питти — авантюрист, делец и писатель, оставивший по себе память в созданной им «Хронике», которую он заполнял сведениями о всех событиях своей богатой приключениями жизни, о членах семьи и близких и дальних родственниках, о дуэлях и интригах, в которых участвовал, но также и о политических коллизиях, свидетелем которых ему довелось быть¹⁶.

Нигде в Европе купечество не достигало такого экономического и политического могущества, как в городах Италии. Нигде в торговую деятельность не вовлекался столь широкий слой населения. Путешественник, проезжавший через Венецию незадолго до Великой чумы 1348 г., пришел к заключению: «Весь народ — купцы». О генуэзцах говорили: «Генуэзец — значит купец»¹⁷. Такие оценки справедливы в том смысле, что именно крупное купечество задавало тон всей экономической, социальной и политической жизни в городах Италии. В итальянских городах профессия купца была морально реабилитирована, и Якоб из Вараццо, архиепископ Генуэзский и автор знаменитой «Золотой легенды», уподоблял купцу самого Христа: на корабле креста Он приплывает, дабы дать людям возможность обменять земные преходящие вещи на вечные. Богатство более не имеет отрицательного смысла, ибо, как утверждает Якоб из Вараццо, богатыми были и библейские патриархи, и сам Христос!

В XIII в. и позднее было немало купцов, предпринимавших дальние и рискованные плавания. Достаточно вспомнить о знаменитом путешественнике Марко Поло. В 1291 г. братья-генуэзцы Вивальди отправляются в странствие, на которое, по словам современника, «до них никто не отваживался»: они отплывают на запад от Гибралтара разыскивать баснословно богатую Индию то ли в западных водах Атлантики, то ли обогнув с юга Африку, — в любом случае они не имели ни предшественников, ни ориентиров, которыми могли бы руководствоваться. Таких смелых первооткрывателей и путешественников, которые сочетали погоню за наживой с любознательностью и авантюризмом, привлекали Индия, Китай, страны Африки, Ближний Восток. Купец легко превращался в корсара. Вспомним 4-ю новеллу второго дня «Декамерона»: подвергшись ограблению, купец сам принимается за пиратство и возвращается домой разбогатевшим. Купцы отплывали в торговые поездки вооруженными, в 1344 г. в Генуе был принят закон, который запрещал им отправляться без оружия далее Сицилии или Майорки.

Энергичный купец, который предпринимает дальние странствия за товарами и подвергает риску свои богатства и самую жизнь, — персонаж многих фаблю. Отмечая доходность профессии негодянта, авторы фаблю вместе с тем подчеркивают его оборотистость, энергию, смелость, любовь к опасным приключениям. Согласно «Сказу о купцах», купцы заслуживают всяческого уважения, ведь их услуги важны и для церкви, и для рыцарства, и для всего общества. Подвергая себя опасности, они, странствуя из страны в страну, из одной провинции в другую, привозят

редкостные товары ¹⁸. В фаблю, как и в других памятниках, купцы, как правило, противопоставляются прочим богатым горожанам: последние ведут оседлый образ жизни, тогда как купцы — народ непоседливый. Богатый и уже немолодой парижский горожанин, который в конце XIV в. составил книгу наставлений для своей молодой жены, советует ей, если она, овдовев, снова выйдет замуж за купца, всячески заботиться об его удобствах, ведь ему приходится странствовать и в дождь, и в снег, и в бурю, испытывая все невзгоды пути. Он не забывает упомянуть и о том, чтобы она вывела блох в своей комнате и из супружеской постели... ¹⁹ Не правда ли — трогательная забота о будущем супруге своей спутницы жизни!

Купец должен быть готов встретиться с опасностью, которая составляла неотъемлемую сторону его профессии, и соответственно сознание риска, угрозы жизни и богатству не оставляло его. Опасность подстерегала в дальних путешествиях, в особенности морских — им грозили кораблекрушения, нападения пиратов или конкурирующих купцов. Опасностью грозили пертурбации на рынке. Но опасность исходила и от людей, с которыми купец вступал в те или иные отношения. Потому-то в записях и поучениях, вышедших из-под пера купцов-писателей, столь настойчиво высказываются предостережения относительно контрагентов, сограждан, друзей и даже родственников. Купцу рекомендуют быть постоянно настороже. Старейший богач из Прато Франческо ди Марко Датини указывал своему молодому помощнику: «Ты молод, но когда проживешь с мое и будешь иметь дело со столькими же людьми, как я, ты поймешь, что человек таит в себе опасность и что рискованно с ним иметь дело» ²⁰. По словам другого итальянского купца, он прожил жизнь в трудах, опасностях и заботах. Образование торговых компаний с разделением доли риска в случае потерь между купцом — владельцем основного капитала и купцом-мореплавателем было в немалой мере вызвано сознанием подстерегающей людей этой профессии опасности: первый рисковал деньгами и товарами, второй — жизнью и более скромными средствами, вкладываемыми им в предприятие — *colleganza* (в Венеции), *cornmenda* (в Генуе), *Widerlegung* (в Северной Германии).

Но постепенно происходит смена доминирующего типа крупного купца; странствующий по суше или воде торговец, подвргающий себя всем опасностям и невзгодам, превращается в предпринимателя, который сидит в своей фактории и ведет дела преимущественно при посредстве агентов и переписки. Эта трансформация имела далеко идущие последствия для всего облика купцов, их психологического склада и культуры.

До сих пор характеристику деловых людей, занятых торговлей и ростовщичеством, равно как и оценку их деятельности, мы по большей части встречали у тех, кто сами не были купцами. И это понятно, поскольку на протяжении длительного периода грамотность оставалась привилегией, если не монополией, духовенства. С XIII в. положение повсюду, от Фландрии до Италии, начинает меняться. Торговая деятельность требова-

ла подготовки, в том числе и овладения образованием. Неграмотный купец едва ли мог успешно вести свои дела. В городах, притом не только крупных, но и сравнительно небольших, появляются светские школы, в которых детей состоятельных собственников обучали чтению, письму и счету. В то время как в церковной школе изучали священные тексты, а арифметика требовалась прежде всего для соблюдения календаря праздников, в новой городской школе знания приобретались с практическими целями²¹.

Соответственно менялись и методы обучения, центр тяжести в образовании перемещался с классического на прикладное. Потребности купечества способствовали переходу от римских цифр к арабским, более удобным для коммерческих счетов, и к введению нуля. Здесь закладывались некоторые основы нового, более рационального подхода к математике. Постепенно складывается «арифметическая ментальность» — склонность и вкус к счету, точности, нехарактерные для предшествующего периода. Арифметика развивалась не только в кельях ученых и в королевских казначействах, но и в конторах купцов, и сатирик XIII в. изменяет это слово: *aerismetica* — «денежное искусство»²². В завещании одного венецианского купца (1420 г.) читаем: его дети должны пройти курс абака «для того, чтобы обучиться коммерции». «Абаки» — руководства для торговых расчетов, иногда рифмованные, что должно было облегчить заучивание, — составлялись с XIII в. Флорентийский купец и банкир Джованни Вилла-ни, первый автор, проявивший интерес к статистике (И. Ренуар говорит о «литании цифр» в его хронике)²³, насчитывал в начале XIV в. в своем родном городе от 8 до 10 тыс. учеников, посещавших шесть городских школ, в которых обучались математике. В Лондоне учеников золотых дел мастеров специальным статусом обязывали учиться в школе. В городских школах обучали латыни, но письма и документы уже нередко составлялись на народном наречии. Наиболее древний из известных ныне текстов на итальянском языке — фрагмент купеческого счета из Сиены — датируется 1211 г. Изменение характера письма, переход на протяжении XII — XIII вв. от «каролингского минускула» к «курсиву» были непосредственно связаны с развитием деловой корреспонденции, в особенности купеческой.

Дети деловых людей охотно шли в университеты. Гамбургский городской совет учредил стипендии для обучения сыновей бюргеров в университете Росток. Восемнадцать юношей, принадлежащих к трем поколениям семьи советника из небольшого северогерманского города, посещали университет. Но далеко не все сыновья коммерсантов, получив высшее образование, возвращались к делам своих отцов. Некоторые делали духовными лицами, врачами, юристами, и в 1360 г. сын лионского сукноторговца получил степень доктора римского права. Другие, став членами городских советов или бургомистрами, не оставляли торговли. В составе некоторых советов немецких городов насчитывалось до половины людей с университетским образованием.

Немалое значение придавалось изучению иностранных языков, и сыновья итальянских купцов осваивали английский и немецкий, а немцы-

ганзейцы — также и русский, необходимый для успешного ведения дел в Новгороде, и эстонский — для общения с контрагентами в Прибалтике. Для нужд купцов составлялись словари и разговорники, включая пособия для изучения восточных языков. Наиболее ходовыми языками международного общения были итальянский (в странах бассейна Средиземноморья) и средненижненемецкий (в городах Балтики).

В доме купца, богатого бюргера появляется книга — некогда монопольное владение духовных лиц. И хотя до конца средневековья в этой среде книги не были широко распространены и оставались скорее предметами роскоши, тем не менее в Сицилии, например, из 123 известных библиотек в XIV и XV вв. более ста принадлежали горожанам. Какие же книги входили в состав купеческой библиотеки? Прежде всего жития святых, Библия, псалтырь, но одновременно и сочинения Боэция, Цицерона, римских поэтов, «Божественная Комедия», а затем и Боккаччо. В распоряжении городских советов Германии уже находились солидные по тогдашним меркам библиотеки.

В своей счетной книге купец записывал наряду с расходами и доходами также и самые различные сведения о событиях, которые, на его взгляд, заслуживали упоминания. Его кругозор расширялся теперь не только вследствие посещения других стран и городов, но и благодаря начитанности. Изучая европейские или восточные рынки, он заодно знакомился и с обычаями и учреждениями разных народов и был способен сопоставить с ними историю и культуру собственного города и государства.

Возникали практические руководства по торговой деятельности, в которых перечислялись товары, меры и веса, указывались денежные курсы и таможенные пошлины, равно как и способы обмана властей, взимавших налоги с купцов; здесь же даются описания торговых путей, образцы счетов и календари, наконец, советы по изготовлению разного рода изделий. Не абстрактное и пренебрегающее повседневной жизнью схоластическое знание, но сведения о конкретном, прикладном и измеримом — вот что находится в центре внимания авторов этих руководств — купцов и предпринимателей²⁴.

Деловой человек с размахом постоянно ведет переписку. Он либо сам пишет письма, либо их записывает под его диктовку секретарь. Грамотность — первейшее условие успешного ведения дел. Отплывая с грузом, торговые суда постоянно увозили и купеческую корреспонденцию. В архиве Франческо Датини, умершего в 1410 г., сохранилось более 150 тыс. деловых писем. Флорентинец Паоло да Чертальядо, составивший в 60-е годы XIV в. сборник наставлений, в котором благочестивые поучения перемежаются советами чисто практического содержания, придает деловой корреспонденции большое значение. Как только ты получишь письма, говорит он, прочти их и в случае необходимости немедля распорядись, пошли курьера, если они касаются купли-продажи. Но доставленные тебе чужие письма не передавай, прежде чем не распорядишься своими делами, ведь в них могут быть сведения, которые тебе повредят²⁶.

У Паоло да Чертальядо купеческая этика выражена с большой определенностью. Нужно уметь зарабатывать деньги, но еще важнее уметь их

правильно, разумно тратить. Ключевые слова в его сочинении — «трудолюбивый», «упорный», «усердный». Чертальядо убежден в том, что заработанное своими усилиями богатство предпочтительнее унаследованного. Чертальядо, как и другие купцы XIV в., религиозен. Но что это за религиозность? Ад угрожает неосмотрительным людям, и поскольку нельзя не бояться смерти, то нужно постоянно быть к ней готовым, т. е. держать в полном порядке все дела и перед кончиной свести счеты с Богом и с компаньонами. Долг перед Творцом в сознании Чертальядо стоит в одном ряду со всеми прочими обязательствами купца. Едва ли от взора этого купца-писателя укрываются противоречия между требованиями повседневной жизни и религиозно-этическими идеалами, и он колеблется между этими полюсами, не переживая, однако, драмы и имплицитно разрешая этот конфликт в пользу купеческого призвания.

Неудивительно, что в среде купцов выделяются авторы «семейных хроник». Остается не вполне ясным, возникали ли эти хроники под влиянием исторических сочинений, которые нередко составлялись (в особенности во Флоренции) опять-таки выходцами из купеческого сословия и отражали интерес «деловых людей» к экономике, статистике и фактической точности, или же «большая история» развивалась параллельно с «малой историей» семей коммерсантов, — налицо единое умственное движение в крупном европейском городе, связанное с подъемом индивидуального и коллективного самосознания наиболее развитой, состоятельной и деятельной части его населения²⁷. Существенно то, что «семейные хроники», содержавшие записи о рождениях, браках, смертях членов семьи, о выгодных торговых сделках и избраниях на городские должности, включали в себя и сообщения чисто исторического содержания. Характерно название одного из таких сочинений: «Книга Джовенко Бастари о всех делах его жизни, кредиторах и дебиторах и достойных памяти событиях». Дела авторов-купцов нередко прямо зависели от политической конъюнктуры и совершившихся в городе и в стране событий.

К запискам Бонакcorso Питти, которые он вел почти до последнего дня жизни, определение «семейная хроника» не вполне подходит, так как в центре его записок неизменно стоит его собственная персона. Это скорее автобиография, и эгоистическое «я» Питти заявляет о себе с каждой страницы его мемуаров.

Не менее ярко личность и главные жизненные ценности итальянского купца конца XIV — начала XV в. раскрываются в «Мемуарах» Джованни ди Наголо Морелли (1371 — 1444), охватывающих период 1393—1421 гг.²⁸ Этот потомок красильщиков и суконщиков не принадлежал к ведущим семьям флорентийской олигархии и не обладал большим богатством. Купец средней руки, трудолюбив и расчетливостью сколотивший кое-какое состояние, в своих записках, не предназначенных для публикации, довольно откровенно изложил свои принципы, вне сомнения разделяемые многими из его соотечественников — собратьев по классу.

В отличие от Питти, который живет в гуще политических событий Флоренции и Европы и ввязывается в самые неожиданные интриги, Морелли — человек в высшей степени осторожный и осмотрительный. Он

учит, как разбогатеть без риска и не гоняясь за прибылью, если это опасно. В этом смысле Морелли, пожалуй, более представителен для средневекового купечества с его приверженностью к принципу «умеренности». Патриотизм Морелли оттеснен на второй план любовью к собственному дому и семье. Его «Мемуары» изобилуют советами такого рода: старайся скрывать от коммуны размеры своих доходов, дабы уклониться от уплаты налогов, и всячески демонстрируй, что у тебя лишь половина того, чем на самом деле владеешь (вспоминается персонаж новеллы Саккетти, прикинувшийся разоренным, с тем чтобы избежать уплаты налогов); всегда дружи с теми, кто стоит у власти, и примыкай к той партии, что сильнее; никому не доверяй, ни слугам, ни родичам, ни друзьям, ибо люди порочны и начинены обманом и предательством; там, где дело идет о деньгах или ином добре, не найдется родственника или друга, который позаботился бы о тебе больше, нежели о себе; если ты богат, довольствуйся тем, что покупаешь друзей на свои деньги, коль не можешь приобрести их иными способами. Морелли записывает советы, как нужно отказывать в займах и поручительствах, как сделать, чтобы родственники не объедали, и как присматривать за слугами. Ростовщичество само по себе в его глазах не предосудительно, но опасно вследствие дурной славы, которую может приобрести ростовщик. Эгоистическая мораль беспринципного наживалы выступает под пером Морелли с предельной ясностью.

В его глазах добро отождествлено с пользой, добродетель представляет собой не что иное, как выгоды, а зло — убытки. Исследователь «Мемуаров» обращает внимание на то, что Морелли нетвердо помнит²⁹, сколько детей родила его невестка, но точно указывает размеры ее приданого.

Подобно купцам новой эпохи, Морелли придает большое значение строгому бухгалтерскому учету. Но вместе с тем он не склонен сводить знания к одним лишь практическим навыкам. Наряду с бухгалтерией и грамматикой желательно знать Вергилия и Бюция, Сенеку и Цицерона, Аристотеля и Данте, не говоря уже о Святом писании. Полезно путешествовать и знакомиться с миром. Этот меркантильный индивидуалист, поставивший во главе своей системы ценностей умение наживаться, был современником широкого культурного движения, которое не оставило его равнодушным. Способствуя развитию навыков, необходимых для предпринимательской деятельности, культура вместе с тем доставляет ему и душевное наслаждение. Правда, мерки купца Морелли привносит и в эту сферу жизни «Ты сможешь, изучая Вергилия, — пишет он, — побыть в его обществе сколько заблагорассудится, и он... научит тебя без какой-либо денежной или иной мзды»³⁰.

Вера Морелли примиряет Бога и купеческое стяжательство. Как он вспоминает, его отец не терял ни минуты, стараясь всегда заслужить любовь Творца и вместе с тем снискать дружбу добрых людей, богатых и могущественных. Мудрым помогает Бог, и они сами себе помогают. Удачливую коммерцию Морелли принимает за служение Богу. В этом отношении он опять-таки совершенно не оригинален. В скольких деловых документах, оформлявших сделки, находим мы обращение к Творцу, Богоматери и святым: «Во имя Господа нашего Иисуса Христа и святой

Девы Марии, и всех святых в раю, да ниспошлют Они нам блага и здоровье, на море и на суше, и да умножатся наши дети и богатства и да спасены будут наши души и наши тела!»³¹. В расчетных книгах купцов и торговых компаний велись особые «счета Бога» (*il conto di Messer Dorne-neddio*)³². Сюда вносились те суммы, которые купцы жертвовали на бедных и богоугодные заведения, с тем чтобы застраховать свои души от посмертных неприятностей. С Творцом обращались как с членом купеческой компании, и размеры Его доли зависели от величины прибыли, полученной компанией. Таким образом, Бог был прямо заинтересован в том, чтобы даровать предпринимателям максимальный доход — вполне рациональный способ побудить Творца прислушаться к молитвам купцов и банкиров. Благодетельность купцов проникнута духом коммерции в такой же мере, в какой погоня за земными благами осознается ими как дело божье. Честное ведение торговых дел не только не препятствует, но, напротив, способствует спасению души. Таково, во всяком случае, убеждение автора надписи на возведенном в XV в. здании торговой компании в Валенсии: тот купец, который не грешит языком своим, соблюдает данные ближним клятвы и не отдает денег под ростовщические проценты, «разбогатеет и заслужит вечную жизнь». На печатях английских купцов были начертаны девизы вроде следующих: «Десница Господа возвысила меня», «Боже, помоги этому лучшему человеку!» В своих завещаниях они упоминают состояния, «которые им пожаловал Бог»³³.

Но возвратимся к Джованни ди Наголю Морелли. Подобно многим своим современникам, он глубоко пессимистичен. Люди по природе своей дурны, жизнь тяжела, судьба безжалостна — и ныне более, чем когда-либо. Итальянские купцы того времени видели «золотой век» в прошлом. В обществе и в делах правят обман и вероломство. Исследователь «Мемуаров» говорит о «коммерческом пессимизме» Морелли: он рассчитывает не на прибыль и обогащение, а на то, чтобы сохранить имеющееся. В этих условиях единственное прибежище — семья. Жизнь воспринимается этим купцом как драма, как непрерывная и безжалостная борьба. Пессимизм Морелли весьма показателен для мироощущения людей Ренессанса. Вразрез с устойчивым образом ренессансного оптимизма и веры во всемогущество человека, якобы впервые в ту эпоху открывшего для себя свой внутренний мир и мир, в котором он жил, ныне со все большей настойчивостью и аргументацией высказывается иная точка зрения: люди Возрождения, близко знакомые со смертью и всяческими невзгодами, отнюдь не были преисполнены радужными чувствами и праздничными настроениями. Сознание неустойчивости и ранимости человеческой жизни, безотрадный взгляд на природу человека равно присущи как многим гуманистам, так и писателям-купцам типа Морелли.

«Купеческая эпопея» Морелли возникает в обстановке сложного социально-экономического кризиса, охватившего Италию с середины XIV в. На фоне этого кризиса развертывался итальянский Ренессанс. От меркантильного утилитаризма «жирного» попола до гуманизма — огромная Дистанция. Гуманисты замкнуты в собственном искусственном универсуме культуры, тогда как купцы живут чисто земными интересами. Мир

идеальных ценностей первых слабо коррелирован с практически-деловым миром вторых. Культура, создаваемая поэтами, художниками и мыслителями, далеко отстоит от цивилизации, выстраиваемой при активном участии деловых людей. И тем не менее существовала связь между этими столь разными и даже противоположными мирами³⁴. И дело не в том, что немало гуманистов не чурались коммерческого и банковского дела. Не было ли в какой-то мере миропониманием, сформулированное гуманистами, сублимированным и преобразованным в искусстве и литературе выражением потребностей той самой буржуазии, которая в своих интимных откровениях обнажала иной свой облик, не идеализированный и утопический, но сугубо земной и прозаичный? Разумеется, поле творчества гуманистов было несравненно богаче и шире, нежели сфера деятельности коммерсантов или предпринимателей, но не эта ли прагматическая сфера служила основой для произрастания благоухающих цветов Возрождения?

Разница между гуманистами и купцами заключалась в том, что последние оставались в своем времени, тогда как первые осуществили прорыв в вечность или в «большое время» культуры. На картинах и портретах итальянских и фламандских мастеров богатые купцы предстают перед нами нарядно-величественными и благочестивыми людьми, щедрыми дарителями, основателями госпиталей, украшателями церквей и прочих общественных зданий, тогда как в интимных записях и «семейных хрониках» обнажаются их безжалостный эгоизм и цинично-инструментальное отношение к согражданам и контрагентам коммерческих сделок. У делового человека эпохи Возрождения было два облика. Он сочетал культуру с коммерцией, религиозность с рациональностью, благочестие с аморальностью. Освобождая политику от морали, он действительно был «макиавеллистом до Макиавелли». Он пытался перестроить отношения между моралью и религией таким образом, чтобы вера в Бога не служила препятствием для его не слишком чистых операций.

Последнее, правда, не всегда удавалось, и было немало купцов и банкиров, которых страх перед геенной огненной побуждал хотя бы в последний час раздаривать свои богатства бедным и церквям. «Меланхолия» (*malinconia*), которая столь часто встречается на страницах философских трактатов и в искусстве Возрождения, это не сентиментальная грусть, а, как выясняется, в частности, при чтении купеческих «семейных хроник» и завещаний, куда более тягостный и неизбывный страх перед вечным проклятьем, основанный на неверии в возможность спастись. В конце изучаемого периода «меланхолия» становится широко употребительным обозначением господствующих настроений в купеческих кругах. Исследователи называют Ренессанс «золотым веком меланхолии» и указывают на то, что слово «отчаяние», которое относительно редко употреблялось в текстах предшествующего периода, становится очень частым в текстах Ренессанса. «Нечистое сознание» делового человека, его опасения перед превратностями земной судьбы, усугубленные страхом загробных кар, — симптом и спутник развития индивидуализма.

Впрочем, заботы о спасении души не служили препятствием для средиземноморских купцов в их торговле с врагами христианства — мусульма-



Генуэзские банкиры. Миниатюра рукописи конца XIV в. Лондон, Британский музей

нами. Испанским и итальянским купцам ничего не стоило нарушать запрет экспорта оружия арабам и туркам. Баснословные прибыли давала торговля рабами-христианами, и Петрарка в удручении писал о «грязном народце» рабов, которые заполняли улицы Венеции и оскверняли этот прекраснейший город³⁶.

Означают ли эти факты, что погоня за прибылью не ставила купца и финансиста в трудное положение морального разлада? Многочисленные осуждения ростовщических операций побуждали флорентийские власти ограничивать величину допустимого процента, ростовщической прибылью считали такую, которая превышала 15 или 20 %. Власти Констанца запрещали гражданам взимать более 11 % за ссуду. Завещания многих деловых людей приоткрывают завесу, скрывающую их муки совести и страхи перед загробными карами: они отказывают в пользу бедных значительную долю своего имущества³⁷. Франческо Датини в старости обратился к покаянию, совершил паломничества, постился и в конце концов оставил почти все свое огромное состояние (75 тыс. флоринов) на дела милосердия, что тем не менее не избавило его от чувства вины и «меланхолии». Среди венецианских дождей насчитывалось несколько лиц, которые сложили свои должности по моральным соображениям, и были богачи, закрывшие свои лавки и ушедшие в монастырь.

Разумеется, препятствия для безудержного накопительства не всеми купцами ощущались в одинаковой мере. Отмечено, в частности, что итальянцы более активно искали путей обхода церковных запретов ростовщичества, нежели ганзейцы.

Средневековые переняло у античности образ Фортуны — воплощения слепой судьбы, постоянно вращающей колесо, которое то поднимает, то сбрасывает уцепившихся за него искателей удачи. Пожалуй, никому в средневековом обществе этот образ не подходил в такой же мере, как купцу. Слово «fortuna» сохраняет два значения: «судьба, удача» и «большая сумма денег, богатство». И это не случайно. Не оставляющее купца чувство риска связано с представлением о судьбе, произвольно раздающей удачи и поражения людям, становится особенно напряженной и неотступной — как у купцов, переживающих быстрое обогащение и еще более скорое разорение (вспомним крах крупнейших банкирских компаний во Флоренции — Барди и Перуцци), так и у мыслителей эпохи Возрождения. Разумеется, это уже не античная Фортуна, а некая сила, акциденция Бога. Аугсбургский купец писал, что Бог даровал его предку «милость, удачу, прибыль» (gnad, gliick, gwin). Но в условиях нарастающего кризиса понятие «fortuna» все более настойчиво получает одностороннее толкование как силы разрушительной, губительной, насыщенной смертельной опасностью, «не-судьбы»³⁸.

Для того чтобы защититься от превратностей судьбы, купцы нуждались в покровителе, и таким святым, патроном торговли и мореплавания, считался Николай из Миры. С конца XI в. его мощи хранились в Бари, привлекая массы паломников. Между тем венецианские купцы утверждали, что подлинные мощи св. Николая хранятся в их городе, — торговая конкуренция находила свое продолжение и в поклонении святому. Но св. Николай почитался патроном купцов и в северной части Европы — во всем бассейне Балтийского моря. Отмечено, что с обострением чувства экономической неустойчивости у итальянских горожан возрастала потребность давать своим детям имена святых, которые защитили бы их от жизненных невзгод. Именами святых стали усердно наделять и торговые корабли, то была своего рода «страховка» от гибели и разорения.

В связи с менее благоприятной торговой конъюнктурой часть купцов, стремясь избежать риска, сопряженного с дальней торговлей, переходит к более гарантированному способу помещения денег. Не показательна ли история семьи венецианцев Барбариго? Уже купец Андреа Старший в конце жизни предпочитал скупать земли, а его сын Никколо завещал сыну Андреа Младшему вообще не вкладывать капиталов в торговлю³⁹. И точно так же Маттео Палмьери, автор сочинения «О гражданской жизни» (1438—1439), восхваляя купеческую торговлю, выше всего ставит занятия сельским хозяйством, обеспечивающим спокойную жизнь⁴⁰. Отказ от торговли в пользу финансовой деятельности и землевладения отвратил итальянских деловых людей от участия в открытиях на Атлантическом океане. Географические открытия на рубеже XV и XVI вв. совпали с начавшимся экономическим упадком Италии, оказавшейся вдали от новых великих торговых путей.

Спад экономической активности, колоссальная убыль населения в результате Черной смерти 1348—1349 гг. (понимаемой современниками как проявление божьего гнева за людские грехи) послужили источником

серьезного социально-психологического и морального кризиса, охватившего и купечество. Смерть становится близкой знакомой и постоянной угрозой. Веселые истории, рассказываемые в «Декамероне», этой «купеческой эпопее»⁴¹, едва ли можно правильно понять, если изъять их из той перспективы, в которую они поставлены Боккаччо. Жуткая картина причиненного чумой всеобщего опустошения и людского отчаяния, распада всех человеческих связей, включая и родственные, которой открывается первый день «Декамерона», создает фон для дальнейшего развертывания повествования. Забавные случаи и фривольные приключения, какими изобилует это сочинение, рассказаны в разгар чудовищной чумы, от которой укрылись десять девушек и юношей из Флоренции. Истории, ими поведанные, — лишь одна, художественно преображенная сторона действительности; но не нужно упускать из виду той страшной изнанки жизни, которая присутствует как в повествовании Боккаччо, так и в сознании его современников и читателей и которую можно обозначить как триумф смерти. В предисловии к своим новеллам Франко Саккетти писал, что люди хотя бы слушать такие истории, которые принесли бы им уют и утешение среди стольких несчастий, чумы и смерти. Для того чтобы представить себе, до какой степени деловые люди Возрождения были одержимы идеей смерти и следующей за нею расплаты, достаточно напомнить о сочинении друга Боккаччо, суконщика Анжело Торини, которое посвящено описанию бедственности и бренности человеческого существования.

В массовые покаяния, вспышки неистового благочестия и фанатизма, сопровождавшиеся публичными шествиями флагеллантов, которые внезапно прокатывались по странам Европы «осенью средневековья», вовлекалась и городская верхушка. По временам она склонялась и к ереси, хотя роль и удельный вес купечества в этих движениях не ясны. С другой стороны, богатая буржуазия неизменно была предметом ненависти бедняков, которых она эксплуатировала. Вспомним восстание чомпи во Флоренции (1378 г.). Столетие спустя Флоренция, только что избавившаяся от тирании Медичи, сделалась ареной выступления реформатора и апостола аскетизма Савонаролы. Его идеалом был город, превращенный в гигантский монастырь, из которого были бы изгнаны роскошь, богатство и ростовщичество вместе со светскими искусствами и литературой. Но это были эксцессы, предельные случаи выражения ненависти к богачам. В целом же идеал средневековья в отношении торговли скорее воплощался в мелком производстве, ориентированном на ограниченный рынок, и в умеренном торговом обмене, который подчинялся бы требованиям «справедливой цены» и «умеренной прибыли», не превышавшей возмещения затрат купца и потребностей его семьи. Однако подобные идеальные требования приходили в резкое противоречие с действительностью. Религиозность купца переплеталась с жадной наживы, со страстью обладания богатствами и этой жадке в конечном счете была подчинена вся его этика.

Выше были приведены слова из проповеди священника, который просил прихожан не молиться за душу его отца, так как тот был ростовщиком и должен поэтому быть навеки проклят. Эти слова содержатся в нравоучи-

тельном «примере», и едва ли приходится сомневаться в том, что они вымышлены. Но это вымысел, предвосхищающий жизненную практику. Ибо в завещании флорентийского купца Симона ди Риньери Перуччи мы находим почти дословно такое же родственное проклятье с единственным отличием — оно обращено не сыном к отцу, а отцом к сыну: «Да будет мой сын проклят навеки мною и Богом! Да будет так! Если же после моей кончины он еще будет жив и я не смогу наказать его по заслугам, то да обрушатся на него божьи кары как на неверного и предателя!» В чем причина столь ужасного отцовского гнева, который исследователь не без основания считает самым страшным отцовским проклятьем, какое когда-либо было записано в средние века? Сын взял из кассы отца немного денег⁴².

Но было бы ошибочно заключать из подобных фактов, будто купеческая семья не обладала прочной эмоциональной основой. Напротив, именно в этой среде начинают вырисовываться контуры семьи нового времени. Дело, которое ведет глава семьи, — дело всей семьи, переходящее по наследству от отцов к сыновьям. Именно в этих семьях при признании главенства отца центром семейного ядра становится ребенок — продолжатель дела отца. Семья была главным структурным элементом в организации крупной торговли и кредита, и компании, которые доминировали в хозяйственной жизни XIV—XV вв., представляли собой прежде всего семейные общества. Семьи городских богачей наследственно владели высшими должностями в магистрате⁴³. Например, в Кёльне в XIII—XIV вв. выходцы из семьи Серштольц 25 раз занимали пост бургомистра. «Семейные хроники» — один из наиболее ярких показателей развитого «семейного самосознания»; в них запечатлены достоинства семьи, восмета семейная честь. Такие хроники составлялись и в германских городах (Нюрнберге, Аугсбурге, Франкфурте), в этих сочинениях семья и индивид, город и государство, история и современность охватываются живым историческим сознанием. Трактат Альберти «О семье» (1432 —1441) — лишь одно из многочисленных свидетельств возросшего внимания к семейной жизни, упрочения внутрисемейных центростремительных сил. Случайно ли в конце средневековья и в религиозной живописи возрастает внимание к изображению сцен сакральной истории в виде сцен семейной жизни? Именно в это время местом действия в живописи все чаще становится внутреннее помещение дома, семейный очаг выступает в качестве притягательного центра. Буржуазная семья — сюжет группового портрета, утверждающегося в искусстве того времени. Семейный портрет в интерьере — новое явление. Стремясь увековечить себя, купцы и финансисты заказывают свои портреты, и художники изображают их в конкретной обстановке внутри дома, в конторе, с женами и детьми.

Деятельность деловых людей, которая нуждалась в новой системе ценностей и способствовала ее возникновению, далеко не сразу получила признание в литературе. Данте смотрел на купцов свысока и холодно, с аристократическим пренебрежением, Петрарка попросту их не замечал.



Лавки купцов на улице средневекового города. Миниатюра французской рукописи второй половины XV в. Женева, Университетская библиотека

Купеческая, городская жизнь неудержимо прорывается на страницы итальянской новеллы XIV — XV вв. Известный специалист по истории итальянской литературы В. Бранка имел все основания назвать «Декамерон» «подлинной Одиссеей торговли». На смену прежнему носителю героического начала — рыцарю, воину приходит новый герой — предприимчивый и энергичный купец, «настоящий пионер позднего средневековья». Эти «рыцари торговли» закладывали основы нового мира, и Боккаччо был первым, кто воздал им должное в литературе.

Денежное обращение трансформирует традиционную средневековую ментальность, отнюдь не склонную к меркантильному подходу к человеку, который теперь прокладывает себе дорогу. В Италии и Франции XV в. уже были в ходу выражения такого типа: «человек, стоящий столько-то тысяч флоринов (франков)». Мышление на купеческий манер, склонность видеть самые различные стороны действительности сквозь призму счета и расчета проявляются во всем. В расчетной книге венецианца Якопо Лоредано содержится запись: «Дожд Фоскари — мой должник за смерть моих отца и дяди». После устранения врага вместе с его сыном купец на противоположной странице счета удовлетворенно делает пометку: «Оплачено»⁴⁴.

Но счет и расчет проникают и в сферу потустороннего. XIII век — время, когда на католической карте загробного мира утверждается новое царство — чистилище. Если в предшествующий период средневековья Душе умершего, по тогдашним представлениям, были уготованы (либо немедленно, либо после Страшного суда) рай или — перспектива несравненно более вероятная — ад, то теперь перед ней открылась новая воз-

возможность: оказаться на небесах после более или менее продолжительных мук в чистилище. Для того чтобы сократить время пребывания в огне чистилища, служили заупокойные мессы, совершали щедрые дарения церкви, оказывали помощь бедным. В завещаниях XIV — XV вв. богатые собственники обуславливают, что непосредственно после их кончины душеприказчики и наследники должны отслужить огромное число месс — сотни и тысячи, — с тем чтобы их души возможно скорее освободились от мук чистилища и попали в рай. Составители завещаний буквально одержимы мыслью о необходимости отправления максимально возможного количества месс. Страх перед загробными муками — один из источников распространения в конце средневековья практики завещаний⁴⁵. Утверждается идея пропорциональности «добрых дел» на земле и наград на том свете. Богач, купец старается устроиться по возможности с «удобствами» и в потустороннем мире, и, несмотря на все трудности религиозно-этического порядка, отдельные представители купеческой профессии уже с конца XII в. удаивались святости. Но то были скорее исключения, имевшие место в средиземноморских регионах Европы (в других ее регионах культ святых сохранял аристократический характер).

Новое видение мира находит свое выражение в том, что в живописи торжествует линейная перспектива, отвечающая образу пространства, организуемому индивидуальным зрением. Точка отсчета в новой, перспективистской живописи — позиция зрителя, взор которого активно проникает в глубокое, многомерное пространство, прежде всего пространство городское.

Потребностям купцов-мореплавателей отвечали портуланы — путеводители и описания портов и морских путей, карты Европы и мира (развитию картографии и более рациональному овладению пространством дали толчок путешествия и плавания XIV и XV вв.).

Посещение ярмарок, использование благоприятной конъюнктуры для прибыльного проведения коммерческих и финансовых операций и удачи в спекуляциях — все требовало повышенного внимания ко времени. Купец мыслит днями, не столетиями, по выражению современного историка. Вполне естественно, что рука об руку с перестройкой пространства идут изменения в восприятии времени. Мы видели, что историческое время проникает в «семейные хроники». Нюрнбергский купец и патриций Ульман Штромер пишет в самом конце XIV в. историю своей семьи, начинающуюся упоминанием предка-рыцаря, который жил в начале XIII в. Утверждающийся в живописи портрет — выражение стремления запечатлеть и увековечить определенный момент времени индивидуальной жизни. «Время купцов» решительно заявляет о своей автономии по отношению ко «времени церкви», последняя начинает утрачивать свои позиции в контроле над временем. Деловых людей уже не устраивает церковный календарь с подвижными праздниками и началом года, колеблющимся между 22 марта и 25 апреля, им необходима форма для более точных расчетов времени, и в связи с этой потребностью начало года устанавливается в день обрезания Христа — 1 января.

Но купцы нуждаются и в четком и равномерном измерении малых отрезков времени, следовательно, в часах, циферблат которых делился бы на равновеликие части. Изобретенные в конце XIII в. механические часы устанавливаются на башнях городских ратуш и соборов: в 1300 г. — в Париже, в 1309 — в Милане, в 1314 — в Кане, в 1325 — во Флоренции, между 1326 и 1335 гг. — в Лондоне, в 1344 — в Падуе, в 1354 — в Страсбурге и Генуе, в 1356 — в Болонье, в 1359 — в Сиене, в 1362 г. — в Ферраре... Отныне сутки делятся на 24 часа, отмечаемые боем часов или, как в Страсбурге, криком механического петуха. Новое изобретение давало практические удобства, но, главное, символизировало переход времени на службу бюргерам, патрициям, светским властям. В XV в. появляются механические часы для личного пользования. На смену неточному, приблизительному времени средневековья, сакральному, связанному с литургией, приходит время секуляризованное и измеримое, делимое на равновеликие отрезки. «Теологическое» время отнесается временем «технологическим». Обостряется ощущение хода времени. Генуэзские нотариусы при составлении документов отмечали не только день, но и час их оформления.

Оценка времени повышается, и если прежде его ценили как достояние Бога (в этом смысле нужно понимать слова св. Бернара: «Нет ничего драгоценнее времени»), то теперь оно осознается как достояние человеческой личности. Здесь оказывалось уместным припомнить слова Сенеки: «Все у нас, Луцилий, чужое, одно лишь время наше. Только время, ускользящее и текучее, дала нам во владение природа...»⁴⁶. С этими словами перекликается рассуждение Леона Баттисты Альберти: «Есть три вещи, которые человек может назвать принадлежащими ему». Они дарованы природой и «никогда с тобой не разлучаются». Что же это за вещи? Во-первых, это душа, во-вторых, «инструмент души» — тело. Третья вещь — «вещь драгоценнейшая. Она в большей мере моя, чем эти руки и глаза... это — время». И Альберти добавляет: все утраченное можно возместить, но не время⁴⁷.

Пожилой парижский буржуа, упомянутый выше, автор книги наставлений, адресованных его юной супруге, напоминает ей о том, что в мире ином каждый будет держать ответ за попусту растратенное время. Мы знаем, что буквально то же самое проповедовал Бертольд Регенсбургский. И точно так же Джанноццо Манетти, член флорентийского правительства, подчеркивает, что в конце жизни каждому придется дать отчет в том, как он использовал отпущенное Богом время, причем Господь спросит каждого не только о потраченных годах и месяцах, но и о днях, часах и мгновениях. Это суждение гуманиста. А вот совет Франческо Датини, банкира и предпринимателя: «Тот опережает других, кто лучше умеет тратить свое время». Друг Боккаччо Паоло да Чертальдо в своей «Книге о добрых нравах» фиксирует сроки, когда рекомендует покупать и продавать те или иные продукты. Рай и ад соседствуют в его сочинении с ценами на зерно, масло и вино, вечность — с периодами коммерческого годового цикла. Век спустя венецианский купец записывает, в какие месяцы года возрастает спрос на деньги и когда их можно с наибольшей выгодой употребить:

в Генуе — в сентябре, январе и апреле, когда отправляются в плавание корабли, а в Валенсии — в июле и августе во время урожая зерна; в Монпелье потребность в деньгах наибольшая в период ярмарок, которые происходят здесь трижды в год...⁴⁸ . Рассчитывая свои средства и способы их приумножить, купцы вместе с тем пристально следят за календарем. Время — деньги!

Разумеется, «время купцов» — отнюдь не то же самое, что «время гуманистов», и деловые люди ценили время по несравненно более прозаическим причинам, нежели поэты или философы. Но дух, пронизывающий высказывания о времени и тех и других, в конечном счете одинаков. Время субъективируется, «очеловечивается», и потребность «присвоить» себе время, овладеть им в равной степени испытывают как деловые люди, так и ученые, поэты, художники, которые дорожат временем для получения знаний, для того, чтобы «изо дня в день становиться тем, чем мы не были раньше»⁴⁹ .

Деловые люди Флоренции и других городов Италии образовывали главную социальную базу гуманизма. Их меценатство, заказы, наряду с заказами пап, тиранов и иных знатных господ, материально обеспечивали творчество архитекторов, скульпторов и художников, возводивших соборы и дворцы, украшавших их фресками и статуями. Стремясь подражать аристократии и ассимилироваться с ней, богатые люди не скупилась на затраты по возвеличиванию родного города и тем самым — самих себя. Приобщение к художественной жизни повышало их социальный престиж и способствовало мощному расширению их духовного горизонта. Мифологизированный, утопический мир культуры, творимый мастерами Ренессанса, бросал свой отсвет на повседневную жизнь купцов и предпринимателей и облагораживал ее. Умевшие считать и копить деньги, эти люди умели и щедро их тратить на культивирования вокруг себя мира высоких духовных ценностей. Образование купца не ограничивалось узкоутилитарными науками, он находил самоценное удовлетворение в созерцании созданий искусства и в чтении литературы. Отношения деловых людей с художниками и поэтами широко варьировались — от преклонения до использования в качестве наемных работников, подобных всем другим ремесленникам, занятым ручным трудом. Но они не могли не сознавать, что искусство вносит в их практическую жизнь элемент праздничности, приподнятости, насыщает ее высшим смыслом. Новое понимание природы, умение в нее всматриваться, перспективное освоение пространства и вкус к реальной детали, глубоко изменившееся чувство времени и осознание истории, «гуманизация» христианства, наконец, новая высокая оценка человеческой индивидуальности — все это отвечало более рационалистическому ми-ровидению и глубинным потребностям нового класса — ранней буржуазии. Практика купцов и творчество ренессансных гениев разделены пропастью, так же как различалось понимание личного начала, доблести, энергии у гуманистов и у деловых людей. Но и те и другие делали общее дело — участвовали в созидании нового мира⁵⁰ .

Положение деловых людей в средневековом обществе было в высшей степени противоречивым. Ссужая деньги аристократам и монархам (чьи неплатежеспособность или нежелание платить нередко служили причиной краха крупных банков), приобретая земельные владения, заключая браки с семьями рыцарей и домогаясь дворянских титулов и гербов, купеческий патрициат глубоко вращался в плоть феодального общества и составлял его неотъемлемый и важнейший компонент. Ремесло и торговля, город и финансы — органическая часть развитого феодализма. Но вместе с тем деньги подтачивали традиционные основы господства землевладельческой и воинственной знати, пауперизировали ремесленников и крестьян. В крупных предприятиях, основанных купцами, трудились наемные рабочие. Деньги, сделавшиеся мощной социальной силой, широкая международная торговля, дух наживы, двигавший купцами, в конце средневековья стали провозвестниками нового социально-экономического порядка, капитализма.

Сколько бы крупный купец ни старался «врасти» в феодальную структуру, принорваться к ней, он являл собой социально-психологический тип, противостоявший феодальному сеньору. Это рыцарь наживы, рискующий не на поле брани, а в своей фактории, конторе, на торговом корабле или в банке. Воинским доблестям и импульсивной аффектированности благородных он противопоставляет трезвый расчет и предвидение, иррациональности — рациональность. В среде деловых людей вырабатывается новый тип религиозности, парадоксально объединяющей веру в Бога и страх перед загробными карами с коммерческим подходом к «добрым делам», за которые ожидаются пропорциональные возмещения-награды, выражающиеся в материальном преуспевании.

Этот социально-психологический тип уникален в мировой истории. Если Европа к концу средневековья вырвалась из ряда других цивилизаций мира, сумев преодолеть барьер традиционализма и архаики, и начала свою всемирную экспансию, которая в конечном итоге коренным образом изменила весь лик нашей планеты и открыла этап подлинно всемирной истории, то среди тех, кто более всего способствовал осуществлению этого неслыханного, беспрецедентного исторического рывка, чреватого неисчислимыми последствиями, в первую очередь нужно назвать купцов.

¹ Первоначально этот очерк был опубликован: *L'uomo medievale* / A cura di J. Le Goff. Roma; Ban, 1987. P. 273-317.

² *Alfric's Colloquy* / Ed. G. N. Garmonsway. L., 1939. P. 33-34

³ *Der Königsspiegel. Konungsskuggsja* / Hrsg. R. Meissner. Leipzig; Weimar, 1978 S. 26 ff.

⁴ *Le Goff J.* Pour un atitre Moyen Age: Temps, travail et culture en Occident: 18 essais. P., 1977 P. 162 etc.

⁵ *The Fontana Economic History of Europe. The Middle Ages* / E d. C. M. Cipolla. L., 1972. P. 78.

⁶ «Примеры» здесь и далее цитируются по книгам: *Le Goff J.* La bourse et la vie: Economic et religion an Moyen Age P., 1986; *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

- ⁷ Цит. по: *Бранка В.* Боккаччо средневековый. М., 1983. С. 165.
- ⁸ A Good Short Debate between Winner and Waster: An Alliterative Poem on Social and Economic Problems in England in the year 1352 / Ed. L. Gollancz. Oxford, 1930.
- ⁹ Проповеди Бертольда Регенсбургского цит. по: *Berthold van Regensburg.* VollstanJige Ansgabe seiner Predigten / Von Fr. Pfeiffer. Wien, 1862 — 1880. Bd. 1—2.
- ¹⁰ См.: *Гуревич А. Я.* Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // С. 77—80 наст. изд.
- ¹¹ *Espinas G.* Les origines du rapitalisme: I. Sire Jehan Boinebroke, patricien et drapier douaisien. (? — 1286 environ). Lille, 1933; *Histoire de la France urbaine*, P., 1980. T. 2. P. 331.
- ¹² *Vogel W.* Ein Seefahrender Kaufmann um 1100 // *Hansische Geschichtsblätter*. 1912. H. 1. S. 230-248.
- ¹³ *Sprandel R.* Gesellschaft imd Literatur im Mittelalter. Paderborn, 1982. S. 214.
- ¹⁴ *Rorig F.* Die enropaische Stadt imd die Knltur des Burgertums im Mittelalter. Gottingen, 1955. S. 86.
- ¹⁵ *Man H. de.* Jacques Coeur: Der konigliche Kanfmann. Bern, 1950.
- ¹⁶ *Бонаккорсо Пумми.* Хроника. Л., 1972.
- ¹⁷ *Lopez R. S.* Le Marchand genois: Un profil collectif // *Annales*. E. S. C. 13^e A. 1958. N 3. P. 501-515.
- ¹⁸ *Михайлов А. Д.* Старофранцузская городская повесть «фаблио» и вопросы специфики средневековой пародии и сатиры. М., 1986. С. 107 сл.
- ¹⁹ *Borst A.* Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt a. M., 1986. S. 66-67.
- ²⁰ *Orlgo I.* The Merchant of Prato: Francesco di Marco Datini (1335 — 1410). N. Y., 1957.
- ²¹ *Fanfani A.* La preparation intellectuelle et professionnelle a l'activite economique, en Italie, du XIV^e au XVI^e siecle//*Le Moyen Age*. 1951. T. 57, N 3/4. P. 327-346; *Sprandel R.* Op. cit. S. 190.
- ²² *Murray A.* Reason and Society in the Middle Ages. Oxford, 1985. P. 191.
- ²³ *Renouard Y.* Les homines d'affaires italiens dn Moyen Age. P., 1949. P. 179.
- ²⁴ *Beck Chr.* Les Marchapds ecrivains: Affaires et humanisme a Florence, 1375 — 1434. P.; La Haye, 1967.
- ²⁵ *Maschke E.* La mentalite des marchands europeens au Moyen Age // *Revue d'histoire economique et sociale*. 1964. Vol. 42, N 4. P. 457-484.
- ²⁶ *Mercanti scrittori: Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento / A cura di V. Branca.* Milano, 1986.
- ²⁷ *Maschke E.* Die Familie in der deutschen Stadt des spaten Mittelalters // *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Heidelberg*, 1980. 4. Abh. S. 1 — 98.
- ²⁸ *Beck Chr.* Op. cit.; *Mercanti scrittori...* P. 101—339.
- ²⁹ *Баткин Л. М.* Эюд о Джованни Морелли: (К вопросу о социальных корнях итальянского Возрождения) // *Вопр. истории*. 1962. № 12. С. 88-106.
- ³⁰ *Mercanti scrittori...* P. 199—200.
- ³¹ *Origo I.* Op. cit.; *Wolff Ph.* Commerces et marchands de Toulouse vers 1350 — vers 1450. P., 1954. P. 611.
- ³² *Saporl A.* Le Marchand italien au Moyen Age. P., 1952. P. XVIII.
- ³³ *Thrupp S. L.* The Merchant Class of Medieval London. Chicago, 1948. P. 174 etc.
- ³⁴ См.: *Баткин Л. М.* О социальных предпосылках итальянского Возрождения // *Проблемы итальянской истории*. М., 1975. С. 249.
- ³⁵ *Delumeau J.* Le peche et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e — XVIII^e siecles). P., 1983.
- ³⁶ *Kedar B. Z.* Merchants in Crisis: Genoese and Venetian Men of Affairs and the Fourteenth-Century Depression. New Haven; L., 1976. P. 127.
- ³⁷ *Brandt A.* Mittelalterliche Burgertestamente. Heidelberg, 1973.
- ³⁸ *Beck Chr.* Op. cit.
- ³⁹ *Renouard Y.* Op. cit. P. 245.
- ⁴⁰ *Гуковский М. А.* Итальянское Возрождение. Л., 1961. Т. 2. С. 148—149.
- ⁴¹ *Бранка В.* Указ. соч.
- ⁴² *Saporl A.* Op. cit. P. XII.

- ⁴³ *Horig F.* Wirtschaftskräfte im Mittelalter: Abhandlungen zur Stadt- und Hansegeschichte Weimar, 1959. S. 134-146.
- ⁴⁴ *Martin A.* Sociology of the Renaissance. L., 1945. P. 15.
- ⁴⁵ *Chiffolleau J.* La comptabilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320—vers 1480). Rome, 1980.
- ⁴⁶ *Луций Эней Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 5.
- ⁴⁷ *Alberti L. B.* Della famiglia // Opere volgari. Bari, 1960. Vol. I. P. 168-170.
- ⁴⁸ Mercanti scrittori...
- ⁴⁹ *Боткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С. 81.
- ⁵⁰ *Le Goff J.* Marchands et banquiers du Moyen Age. P., 1956.

ОБРАЗ ШАБАША ВЕДЬМ И ЕГО ИСТОКИ

Карло Гинзбург родился в 1939 г. в Турине. Профессор Болонского университета и университета Лос-Анджелеса, известный итальянский историк, занимающийся проблемами истории культуры конца средневековья и начала нового времени. В центре его внимания — проблема соотношения «ученой» и народной культурных традиций XVI в. Автор ряда исследований, в том числе «Бенанданти. Ведовство и аграрные культы XVI и XVII вв.» («I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento». Torino, 1966); «Сыр и черви. Космос монаха 1500 г.» («Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500». Torino, 1976); «Ночные истории. Истолкование шабаша» («Storia notturna. Una decifrazione del sabba». Torino, 1989). Мы перепечатаем с разрешения автора и с его небольшими поправками его статью, опубликованную в «Анналах» в 1984 г. (т. 39). Более подробное изложение той же проблемы содержится в книге «Ночные истории. Истолкование шабаша».

Колдовство в Европе как тема исторических исследований, некогда считавшаяся второстепенной и даже несерьезной, за последние 15 лет заняла видное место в мировой исторической литературе. Однако среди множества работ, посвященных этому вопросу, изучению шабаша (ночного сборища ведьм и колдунов) отведено сравнительно скромное место, несмотря на то что в истории колдовства и борьбы с ним образ шабаша исключительно важен. Наиболее ярким исследованием в этой области является книга Н. Кона «Тайные демоны Европы» (1975)¹, основная идея которой может быть сведена к двум следующим положениям: 1) сложившийся в течение первых десятилетий XV в. образ шабаша явился вариантом древнего агрессивного стереотипа, который уже возникал в прошлом по отношению к евреям, первым христианам и средневековым еретикам; на исходе средневековья он был воссоздан инквизиторами, светскими и церковными демонологами; 2) этот образ не имеет ничего общего с какими-либо действительно существовавшими обрядами: ночные сборища, описание которых в судебных процессах и демонологических трактатах сопровождается массой ужасающих и живописных подробностей, секта участвующих в этих сборищах ведьм и колдунов порождены исключительно наваждениями и страхами самих судей и инквизиторов. Этот второй пункт имеет своим источником полемику с положениями давней работы М. Мэррей «Культ ведьм в Западной Европе» (1921)², и к нему я возвращусь ниже.

Что же касается тезиса о древнем стереотипе, то он представляется мне неприемлемым прежде всего потому, что предполагает статичность такового, тогда как стереотипу свойственно меняться вследствие проникновения в него различных элементов как фольклорного, так и «ученого» происхож-

дения. В образе шабаша следует видеть скорее компромисс культур, чем простую проекцию доминирующей культуры.

Помимо очевидных хронологических неувязок в толковании, предложенном Коном³, оно страдает и фактическими неувязками. Главными составными частями описанного им стереотипа являются представления о сексуальных оргиях, антропофагии и зооморфизме — поклонении божеству в облике зверя. Но, например, антропофагия, приписывавшаяся средневековым еретическим сектам, была видом ритуального эндоканнибализма, поскольку поедались якобы дети, рожденные от кровосмесительного зачатия во время ночных сборищ⁴. Образ же ведьмы, преследующей детей или взрослых с тем, чтобы их съесть или напустить на них порчу, безусловно, является гораздо более агрессивным.

Чтобы понять, как возник этот образ, я предлагаю рассмотреть иную последовательность фактов.

Стоило бы начать с распространившихся во Франции летом 1321 г. слухов о заговоре прокаженных, которые отравляют воду в реках и колодцах. Затем возникла идея, что прокаженных спровоцировали евреи, которые, в свою очередь, действовали по наущению мусульманских правителей Гренады и Туниса. Запылали костры, начались массовые избиения. Затем прокаженные были подвергнуты сегрегации, евреи — высланы. Так впервые в истории Европы уже существовавшая ранее идея внутреннего врага, приспешника и орудия врага внешнего, нашла свое реальное воплощение в жестоких репрессиях.

Знакомство с хрониками, с признаниями, полученными под пыткой, со сфабрикованными уликами не оставляет сомнения в том, что слухи о двух заговорах во Франции были делом рук светских и церковных властей. Не было заговоров прокаженных и евреев, были заговоры против прокаженных и евреев. За несколько месяцев до раскрытия мнимого заговора⁵ консулы сенешальства Каркасона писали королю Франции Филиппу V о желательности изоляции прокаженных и высылки евреев. И вот в 1347 г., во время великой эпидемии чумы, в Каркасоне снова возникает обвинение по образцу 1321 г. На этот раз в отравлении вод и распространении заразы были виноваты, по официальной версии, только евреи. В Дофине и поселениях, расположенных по берегам Женевского озера, начинаются преследования еврейских общин. Применение пыток вновь приводит к «раскрытию заговора»⁶. Несколько десятилетий спустя, в 1409 г., в том же районе, включающем Дофине и поселения вокруг Женевского озера, инквизиция обвиняет группы евреев и христиан в совместном отправлении обрядов, которые противоречили верованиям и тех и других. Возможно, что этот загадочный намек подразумевал именно дьявольский шабаш, представление о котором начинает приобретать вполне конкретные формы в трактате «Formicarius», написанном доминиканским монахом Иоганном Нидером в 1437 г. во время Базельского собора. Для написания трактата Нидер пользуется сведениями о судах над колдунами, полученными им от эвианского инквизитора и бернского судьи. На основании этих сведений он утверждает, что приблизительно за 60 лет до того появился новый вид колдовства — возникла настоящая секта с обрядами

поклонения дьяволу и осквернения креста и святых таинств. Эта дата находит подтверждение по другую сторону Альп: в начале XVI в. доминиканский инквизитор Бернардо да Комо пишет, что, согласно документам судебных процессов, сохранившимся в архиве местной инквизиции, секта ведьм возникла около 150 лет назад⁷.

Таким образом, в Западных Альпах образ шабаша складывается примерно к середине XIV в., т. е. на 50 лет раньше обычно называемого исследователями срока. Однако гораздо важнее, что, кроме определения более ранней даты складывания образа шабаша, из нашей реконструкции событий вырисовывается следующая последовательность: прокаженные/евреи — евреи/ведьмы — ведьмы. Возникновение образа колдовской секты, накладывающегося на образы отдельных чародеев и ведьм, но не вытесняющего их, следует рассматривать как главу в истории сегрегации и изгнания маргинальных групп, что начиная с XIV в. становится характерным для европейского общества. Это была идея, которую ожидала большая будущность.

Итак, вначале речь идет о целенаправленном политическом действии, т. е. заговоре (как и в 1321 г.). Эта идея быстро нашла широкий отклик в народных массах. Тем не менее рассмотрение дальнейших звеньев событий показывает, что идея трансформировалась. Хотя представление о существовании группы врагов, составляющих тайные заговоры, постепенно укоренилось во всех слоях населения, оно обратилось, однако, на совершенно неожиданные объекты. Страшная психологическая травма, вызванная великими эпидемиями чумы, до крайности обострила поиски искупительной жертвы, которая могла бы дать выход страхам, ненависти и напряжению, скопившимся в обществе. Ночные сборища ведьм и колдунов, слетавшихся из отдаленных мест, чтобы творить свои дьявольские злодейства, воплощали образ организованного и вездесущего врага, наделенного нечеловеческой властью.

Известно, что ведьмы и колдуны слетались на шабаш верхом на животных или принимая облик животных. Эти два элемента (полет и превращение) отсутствуют в агрессивном стереотипе — представлении о секте отравителей — и впервые упоминаются лишь в 1428 г. в ходе двух больших процессов над колдунами в Сьоне (кантон Вале) и в Тоди (мы еще возвратимся к их совпадению во времени). Фольклорное происхождение этих сюжетов известно давно, однако до сих пор дело ограничивалось простой констатацией факта. Ключ к пониманию этих представлений дают нам некоторые народные верования, существовавшие еще до складывания образа шабаша, но связанные с ним рядом общих черт.

Больше всего сведений в этой области мы имеем о фриульских *benandanti**. Эти люди, обвиненные в 1570 г. местными властями, рассказывали инквизиторам, что при смене времен года они впадали как бы в летаргию. Одни из них (обычно мужчины) говорили, что во сне они сами (или их дух), вооружившись ветками укропа, отправлялись сражаться

* *Benandanti* — букв. «благоидущие». Так в этой провинции Северной Италии называли «добрых колдунов». См. о них специальную работу К. Гинзбурга. — *Примеч. ред.*

в дальние поля с ведьмами и злыми колдунами, вооруженными, в свою очередь, стеблями сорго. Эти воображаемые сражения велись из-за плодородия земель. Другие (главным образом женщины) уверяли, что во сне они (или их дух) присутствует на шествиях мертвецов. Свои необычайные способности все они приписывали тому, что родились в сорочке. Растерявшись вначале, инквизиторы постарались затем вырвать у benandanti признание в том, что они-то и есть колдуны, участвующие в дьявольском шабаше. Под давлением со стороны инквизиции рассказы benandanti начинают постепенно запутываться и изменяться и в конце концов воспроизводят (процесс этих изменений занял, однако, более 50 лет) образ шабаша, которого ранее в процессах фриульской инквизиции мы не находим.

Реакция инквизиторов вполне понятна: ночным путешествиям benandanti предшествовало летаргическое состояние, когда их дух покидал их как бы умершее тело и отправлялся в путь в виде какого-нибудь живого существа (мышь или мотылька) или верхом на животном (зайце, собаке, свинье и т. п.). Как тут было не подумать о превращении в животных, которое приписывалось ведьмам, собирающимся на шабаш? Объяснение этой очевидной аналогии можно найти, если взглянуть на вопрос о другой, не инквизиторской, точки зрения. В книге «Ночные сражения» (1986 г.) * я писал, что в обоих случаях — как с ведьмами, так и с benandanti — стремление к достижению экстатического состояния, «которое было следствием применения снотворных средств или вызывалось каталептическими припадками неизвестного происхождения... объяснялось тем, что в нем видели средство попасть в таинственный и недоступный обычно мир мертвых и духов, без усталости блуждающих по земле». На мой взгляд, именно в этом заключается глубокое единство обеих версий мифа benandanti: сельскохозяйственной и загробной. В компаниях колдунов, угрожающих плодородию полей, видится древний образ неумиротворенных мертвецов; тому же образу, но подвергавшемуся уже частичной христианизации, соответствуют процессии мертвецов (они напоминают души чистилища). В том и в другом случае benandanti, как мужчины, так и женщины, выступают в роли профессиональных посредников между общиной и миром мертвых. Все это позволяет сделать вывод, что «экстатические состояния, путешествия в загробный мир верхом или в виде животных... для спасения посевов или обеспечения плодородия полей, участие в процессах мертвецов, дающее benandanti пророческий дар, — все это составные части единой картины, непосредственно напоминающей шаманские культы»⁸.

В упомянутой своей работе я, не вдаваясь в подробности, ограничился тем, что предложил аналогию между benandanti и шаманами (что, в свою очередь, предполагает аналогию между шаманами и ведьмами). Расстояние от Фриули до Сибири казалось мне действительно слишком большим. Сегодня я полагаю, что представляющееся невероятным культурное, про-

* Название французского перевода книги К. Гинзбурга «Benandanti». — *Примеч. ред.*

странственное и временное единство этих реалий должно быть подвергнуто морфологическому исследованию, результаты которого послужат ориентирами для дальнейшей исторической реконструкции.

Предлагая вместо генетических толкований Фрэзера понятие «ясное предвидение» (*nbersichtliche Darstellung*), Л. Витгенштейн подчеркивает необходимость поиска «промежуточных связей»¹⁰. В нашем случае это предполагает точку зрения решительного компаративизма. В случае *benandanti*, участвующий во сне в процессиях мертвецов, сразу бросается в глаза сходство или даже родственная связь, с одной стороны, с рассказами, имеющими отношение к мифу о «диком воинстве» (*Witendes Heer, Wilde Jagd, Mesnie Sauvage* и т. д.), т. е. о войске мертвецов, обычно предводительствуемом каким-нибудь мужским божеством: Херлекином, Одином, Иродом, Артуром и т. п., и, с другой стороны, со свидетельствами (особенно в знаменитом «*Canon Episcopi*») о женщинах, которым виделось, будто они ночью летают верхом на животных в свите Дианы («*raganorum dea*») или иных женских божеств (Хольда, Перхта, Иродиада и др.). Сведений на эту тему довольно много, они имеют в основном франко-германское происхождение, а также распространены в долине р. По.

Гораздо более скудными и разнонаправленными оказались вначале материалы, которые мне удалось собрать, о ночных баталиях за плодородие. Вначале рядом с *benandanti* я мог поставить только далматинских *kersniki* да еще как будто бы исключительный случай старого оборотня из Ливонии, которого судили в конце XVII в. Но постепенно количество материалов на эту тему росло, и вот уже явилась обширная группа персонажей, имеющих глубокие корни в европейской фольклорной культуре: балканские *zdnhaci*, венгерские *taltos*, корсиканские *mazzeri*, осетинские *burkudzauti*, прибалтийские оборотни, лапландские (*noai'di*) и сибирские шаманы¹¹. Я сознательно перечисляю их без всякой системы. Что же между ними общего?

Прежде всего, конечно, то, что они являются посредниками между миром живых и миром мертвых, в который они проникают благодаря летаргическому состоянию или экстазу. В этом случае, однако, возникает некая двусмысленность — в связи с присутствием в этой пестрой компании шаманов. Можно было бы подумать, что между этими персонажами существует исключительно типологическая связь, поскольку наличие посредников для общения с загробным миром, «шаманов» в наиболее общем смысле слова, было отмечено в самых разных культурах¹². Однако сходство, выявленное мной, носит, думается, более глубокий характер, точно так же, как и сравнение с евразийскими шаманами, которое к тому же использовалось в отношении ряда этих лиц, в частности, в связи с *taltos*¹³. Это сходство, отнюдь не исключающее действительных и весьма точных соответствий, основывается, однако, не на них. Тот факт, например, что рожденные в сорочке рассматривались жителями Фриули как будущие *benandanti*, а сибирскими народностями — как будущие шаманы¹⁴, вполне мог бы быть истолкован как простое совпадение. Однако полностью оценить его значение становится возможным лишь в свете глубокого изоморфизма, охватывающего различные явления на огромном географиче-

ском пространстве (еще у Геродота встречается упоминание о вере невра в оборотней)¹⁵.

Здесь не представляется возможным произвести аналитический разбор этого изоморфизма. Достаточно отметить, что существование глубинной связи позволяет сблизить кажущиеся различными варианты. Так, экстатические путешествия были предначертаны людям, родившимся с определенными физическими особенностями (в сорочке, как *bandanti*; с зубами, как *caltos*, и т. д.) или в определенное время года (в те двенадцать дней, когда, как считалось, мертвые наиболее часто бродят по земле); иногда же, напротив, предполагалось, что это люди, прошедшие до посвящения специальные испытания. Экстатические путешествия совершаются обычно верхом на животном или в виде животного, однако используются и иные «транспортные средства»: колосья, скамьи, табуретки (у осетин и в Мирандоле, вблизи Модены) и, конечно, метла.

Посредники между двумя мирами в состоянии экстаза сражаются с врагами, именуемыми по-разному (но почти всегда это колдуны или мертвецы) и ради различных целей (плодородия земель, исцеления от болезней, знания будущего), но всегда имеющих общественное значение, хотя, за исключением шаманов, экстатические путешествия осуществляются не публично, а вдали от посторонних глаз.

Эти отличительные черты позволяют нам выделить распознаваемый мифологический комплекс, в котором можно вычленить отдельные фрагменты. Даже в позднейших процессах колдунов мы сталкиваемся с нетипичными для демонологических стереотипов деталями вроде описанного шотландской ведьмой в 1662 г. полета на шабаш верхом на колосьях или стеблях соломы". С другой стороны, уже в ранних свидетельствах мы можем отметить пересадку на фольклорную почву элементов, свойственных «ученому» стереотипу шабаша: присутствие дьявола, осквернение святых таинств и т. д. Совершенно ясно, что в этой сфере абсолютная датировка свидетельств (ритуалов покаяния, хроник, процессов и т. д.) не совпадает с относительной датировкой явлений, упоминающихся или описываемых в них. Для научных исследований это имеет самые очевидные последствия, а именно: хронология (этот, по древнему представлению, «глаз» истории) оказывается практически бессильной. Остается другой «глаз»: география, усиленная морфологией. Иными словами, в том, что касается мифологического слоя, предшествующего шабашу, исторические исследования должны стремиться истолковать во временной последовательности географически разрозненные факты, предварительно отобранные по принципу морфологического сходства.

Всякая попытка толкования мифологического комплекса, прослеживающегося от Шотландии до Кавказа, от Средиземного моря до Сибири, представляется чрезвычайно рискованной. Для начала можно перечислить теоретически допустимые варианты. Наблюдаемые аналогии могут иметь место вследствие: 1) случайности; 2) закономерностей, связанных со свойственными человеческому роду ментальными структурами; 3) диффузии; 4) наличия общего генетического источника. Этот перечень воспроизводит предположения, высказанные более 30 лет назад Дюмезилем

в работе о тройственной индоевропейской идеологии^{18*}. Рассмотрев и отбросив три первых варианта, Дюмезиль останавливается на четвертом. Мы можем воспользоваться его умозаключениями, но только в определенной и ограниченной степени, так как в исходных данных задача, которую мы собираемся решать, весьма отлична от той, которую решал он, в чем мы очень скоро убедимся.

Во всяком случае, мы тоже можем отклонить первую гипотезу: элементы сходства слишком многочисленны и сложны для того, чтобы быть отнесенными на счет случая. Я так же решительно исключил бы и вторую гипотезу во всех ее возможных вариантах. Под «ментальными структурами» мы можем подразумевать или психологические архетипы, которые могут быть представлены как отражение онтологических структур, или непосредственную предрасположенность. Однако мифологический комплекс, являющийся объектом нашего внимания, слишком разнообразен, чтобы можно было его идентифицировать с предполагаемыми (и недоказуемыми) архетипами, с одной стороны, и имеет слишком много конкретных совпадений, чтобы можно было его объяснить прямой предрасположенностью, — с другой. Таким образом, остаются две последние гипотезы: диффузия и наличие общего генетического источника.

Выбор Дюмезилем последней гипотезы основан, по всей видимости, на принципе параллелизма с доказанным происхождением европейских языков из общего праязыка, следы которого слышны иногда в диалектах. Не подлежит сомнению, однако, что, если наличие тройственной идеологии будет установлено и вне индоевропейской среды, этот принцип окажется неприменимым. Все попытки поставить этот вопрос неукоснительно отвергались Дюмезилем, аргументацию которого в данном случае мы, к сожалению, не в силах оценить⁹. В нашем же случае исследуемая область не только очень обширна, но и лингвистически разнородна, поскольку включает в себя народности, говорящие на индоевропейских, финно-угорских или алтайских языках. Возникает вопрос: каким весом в данной ситуации могут обладать гипотезы диффузии и общего источника?

Прежде всего следует сказать, что в настоящий момент ни одно из двух предположений не может быть отброшено. Гипотеза диффузии опирается, конечно, на лингвистический параллелизм, т. е. на наличие заимствований между европейскими и неиндоевропейскими языками. Эти заимствования, происходившие в исторический или протоисторический период, вполне могли сопровождаться передачей мифологических комплексов наподобие тех, которые мы рассматриваем. Наблюдаемое близкое сходство между фриульским *benandanti* и осетинскими *barkudzautii* поразительно с точки зрения разделяющей их географической и культурной дистанции, хотя оба эти явления и относятся к одной индоевропейской лингвистической

* «Тройственная» (или трехфункциональная) идеология индоевропейцев, гипотетически реконструируемая Ж. Дюмезилем, предполагает сочетание трех функций монарха: в сфере религиозно-интеллектуальной, в сфере приложения физической и особенно военной силы и в сфере воспроизводства и обеспечения материального благополучия и плодородия. — *Примеч. ред.*

сфере. Однако наличие венгерских заимствований в осетинском языке может навести на мысль о существовании ряда морфологически схожих явлений (фриульские *benandanti*, балканские *zduhaci*, венгерские *taltos* и осетинские *burkudzauts*), соединяющего Кавказ с Фриули. Таким образом, следуя логике лингвистических заимствований, мы могли бы попытаться соединить все вскользь упомянутые нами точки на глобусе. Разумеется, нет никакой необходимости считать, что диффузия должна иметь один-единственный центр.

Из всего сказанного ясно, что гипотеза диффузии основывается как на многочисленных фактах, так и на не менее многочисленных предположениях. Гипотеза же общего генетического источника является несомненно более экономичной, однако она исходит из лингвистической теории, которая сама в очень значительной степени основана на предположениях. Уже давно лингвистов занимает вопрос о возможности доказать путем сравнения индоевропейских и уральских языков факт существования индо-уральской лингвистической среды²⁰. Однако эта гипотеза даже в самых ее осторожных вариантах (Б. Коллиндер)²¹ подвергается сильной критике и еще далека от признания. В любом случае эта теория не в состоянии убедительно объяснить происхождение шаманистских мифов, которое, как мы отмечали, следует поместить в культурный слой, предшествующий разделению языков Евразии. Однако такое предположение может стать исторически допустимым. Несмотря на свою исключительную привлекательность, свойственную простым гипотезам, этот вариант остается не более чем гипотезой.

Различия между обоими вариантами относятся лишь к способу и длительности процесса распространения, который, согласно гипотезе диффузии, мог продолжаться до сравнительно недавнего времени. Но и теория диффузии, и теория общего источника относят первоначальное возникновение этих мифов к очень отдаленному прошлому, к протоистории. Древность этих мифов, по всей видимости, подтверждается фактом их совпадения с основой волшебных сказок.

В заключении к своей работе «Морфология сказки» (1928 г.) В. Я. Пропп задает вопрос: не свидетельствует ли удивительное открытие общей глубинной структуры волшебных сказок о том, что они питаются из одного источника? Он пишет, что «на этот вопрос морфолог не имеет права ответить. Здесь он передает свои заключения историку или сам должен превратиться в историка». Известно, что Пропп предпочел второе. Уже в «Морфологии сказки» он предсказал направление своих будущих исследований: «единый источник» волшебных сказок следует искать не в географических или психологических сферах, а в основе религиозных представлений. Он приводит даже «маленькую "примерную параллель между сказками и верованиями»: «Сказочный герой Иван отправляется в свои воздушные путешествия на одном из трех основных средств передвижения: летучем коне, птицах или летучем корабле. Но именно они и уносят души мертвых: конь преимущественно у народов, занимающихся скотоводством и земледелием; орел у охотничьих народов и корабль у жителей побережий моря». В сущности, это не была ни случайная, ни «ма-



Изображение шабаша в XVII веке. Гравюра XVIII в.

ленькая» параллель, так как затем Пропп формулирует (пока еще в виде предположения) основную мысль своей будущей работы «Исторические корни волшебной сказки»: «Таким образом, можно предположить, что одна из первых основ композиции сказки, а именно странствование, отражает собой представление о странствовании души в загробном мире»²². Здесь следует искать историческое ядро структуры волшебных сказок. Но в «Морфологии сказки» Пропп показывает, что эта структура несет с собой две, обычно взаимоисключающие, темы: а) борьбу с врагом и победу над ним; б) трудную задачу и ее выполнение. В редких случаях присутствия обеих тем тема *а* всегда предшествует теме *б*. Отсюда вывод: «Очень возможно, что исторически существовали именно два типа, что каждый

имеет свою историю и что в какую-то отдаленную эпоху две традиции встретились и слились в одно образование»²³. Между тем в «Исторических корнях волшебной сказки» Пропп рассматривает главным образом связь между волшебной сказкой и ритуалами посвящения (тема *б*).

Исследования темы шабаша, результаты которых я излагаю на этих страницах, отчасти проливают свет на мифически-религиозную основу прошлого (сражения в состоянии экстаза с мертвецами и колдунами), отраженную в теме *а*. Обобщенно говоря, они показывают, что образ путешественника или путешественницы, отправляющихся в экстатическом состоянии в мир мертвых, имеет решающее значение (отмеченное в обширном культурном слое) для зарождения и передачи повествовательной структуры — вероятно, самой древней и самой жизненной структуры, созданной человечеством. Таким образом, мы можем пополнить собственно историческими данными чрезмерно эволюционистскую типологию, изложенную Проппом в «Исторических корнях волшебной сказки». Но дань, уплаченная (сознательно или нет — трудно сказать) господствовавшей в те времена сталинской идеологии, не может затмить гениальности этой работы, неразрывно связанной с «Морфологией сказки», написанной на 20 лет раньше, в атмосфере расцвета исследований формальной школы. Связь между морфологией и историей, установленная Проппом в этих двух работах, необыкновенно плодотворна.

Итак, стереотип шабаша образовался в результате слияния двух разных образов. Первый, выработанный ученой культурой (судьями, инквизиторами, демонологами), исходил из веры в существование враждебной секты, действующей по наущению дьявола, вступление в которую предварялось осквернением креста и святых таинств. Второй образ, уходящий корнями в фольклорную культуру, основывался на вере в необыкновенные способности определенных людей, мужчин или женщин, которые в состоянии экстаза, часто в облики животных или верхом на животных отправлялись в мир мертвых, чтобы обеспечить благополучие своей общины. Как мы видели, второй стереотип был бесконечно более древним, чем первый, и получил неизмеримо большее распространение. В Западных Альпах оба эти образа закрепились вскоре после 1350 г. Весьма вероятно, слиянию этих двух столь различных культурных структур способствовало наличие в тот же самый период в этом районе вальденских еретических групп. Первоначальные учения этих групп давно уже смешались с местными фольклорными традициями или с дуалистическими верованиями типа учения катаров, происходящими из Восточной и Центральной Европы, которые могли быть истолкованы как культ поклонения дьяволу²⁴. Вмешательство инквизиции разогрело эти разрозненные элементы до температуры плавления. Так родился шабаш.

Раз появившись, образ начал быстро распространяться. Помимо инквизиторов, судей и демонологов, внесли свою лепту и проповедники, в особенности Сан-Бернардино да Сиена. Поначалу его проповеди о «порче... ведьмах... и колдовстве» вызвали в Риме определенное замешательство. «Слушая меня, — вспоминал Сан-Бернардино, — они решили, что я брежу». Но вскоре начались суды над колдунами, загорелись костры.

экументы этих римских процессов затерялись. Однако суд над Маттоchieй ди Франческо в Тоди в 1428 г., через два года после проповеди Сан-Бернардино в этом городе, достаточно наглядно показывает, как новый, но не вполне к тому времени сформировавшийся образ шабаша наложился на представления о магических силах. После длинного перечисления длительных заговоров и любовных приворотов Маттоchieя признается том, что она, натеревшись мазью из крови новорожденных и превратившись в муху, летала верхом на демоне, который принимал облик козла²⁵. Возможно, тамошние судьи насильем и давлением вынудили у нее утверждение их собственных представлений, сложившихся под впечатлением проповедей Сан-Бернардино, который, в свою очередь (по его э собственным словам), получил эти сведения от своих собратьев-франсканцев из Пьемонта²⁶. Так объясняется одновременность распространения образа шабаша в Западных Альпах и в Тоди.

Затем в течение двух с половиной веков в Европе происходят суды над колдунами, сопровождающиеся многочисленными признаниями, подобными признанию Маттоchieя, одинаковыми по существу, хотя и украшенными сто подробностями местного колорита. Не следует, однако, думать, что распространение представления о шабаше повсюду происходило одинаково быстро. В конце XV в. авторы знаменитого «*Malleus maleficarum*», говоря о дьявольских сборищах, ограничиваются фактами, полученными от Эвиана и Берна еще Нидером²⁷: по всей видимости, кроме этих сведений пятидесятилетней давности они не имели никаких других. Сопrotивление инквизиции, которое оказывали *benandanti* в конце XVI в., свидетельствует о том, что образ шабаша, возникший приблизительно двумя веками раньше по другую сторону Альп, еще не проник во фриульскую фольклорную культуру. Распространение образа шабаша в Европе шло очень неровным как с временной, так и с географической точки зрения. Среди мест, в которых этот образ почти не получил распространения, можно назвать Англию.

Как мы видели, некоторые элементы, входящие в стереотип шабаша (такие, как полет или превращение в животных), даже будучи переработанными в символическом контексте, отличном от изначального, выдают свое происхождение из фольклорного культурного слоя. В ряде случаев переработка может быть очень незначительной (или даже вовсе отсутствовать), так что становятся заметными более или менее важные элементы этого обычно скрытого слоя. Однако, если создание стереотипа шабаша не может быть полностью отнесено на счет наваждений и страхов судей инквизиторов, не означает ли это, что описания ночных колдовских сборищ содержат по меньшей мере следы каких-то действительных событий?

На этот вопрос М. Мэррей дает положительный ответ. Она, однако, ходит молчанием описания наиболее ярких фольклорных элементов — лета и особенно превращения в животных. Такой подход, недопустимый ученой точки зрения, подвергся в дальнейшем справедливой критике. В предпринимаемой нами попытке преодолеть построения инквизито-

ров и восстановить чисто фольклорный слой явления элементы, отброшенные М. Мэррей, представляют как раз наибольший интерес. Они устанавливают связь с такой, например, явно предшествующей шабашу темой, как шествие мертвых («дикая охота» или «дикое воинство»). Комплекс источников, собранных за столетие изучения этого вопроса, включает в себя, помимо отрывков из покаянных текстов Высокого средневековья, из протоколов процессов, из сказаний, также описания существующих по сей день обрядов, когда наряженные животными участники обряда, длящегося обычно 12 дней, пробегают по улицам деревень. Не без основания высказывалось предположение, что эти обряды тесно связаны с мифом о «диком воинстве»: ряженные, вероятно, изображали мертвых, бродящих по земле. Вряд ли, конечно, возможно объяснить таким образом *все* свидетельства с упоминанием шествия мертвых, так же как и описания действительных событий, по всей видимости говорящих о существовании очень древнего обряда, справлявшегося группами молодежи, объединенной в культурные ассоциации военного типа. Это предположение, однако, было принято О. Хёфлером в работе «Культурные тайные союзы германцев» (1934)²⁸, научное значение которой, в отличие от книги М. Мэррей (считающейся ныне научно несостоятельной, хотя Хёфлер ссылается на нее с подчеркнутым одобрением), всегда признавалось даже самыми первоклассными учеными. Среди сторонников противоположного мнения можно упомянуть Ф. Ранке, предложившего считать средневековые и более поздние свидетельства о сборищах мертвых исключительно результатом болезненных состояний психики³⁰. Положение это столь же очевидно бессмысленно и неприемлемо (хотя по совершенно другим причинам), как и тезис, выдвинутый Хёфлером. Последнего можно упрекнуть в том, в чем упрекали М. Мэррей: он исходит из грубой ошибки, состоящей в смешении мифов и обрядов. У Хёфлера эта ошибка имеет далеко идущие последствия: обрядовая преемственность между описанными Тацитом *Nagii*, исландскими *berserkir* и шествиями групп наряженных животными молодых людей сливается с прославлением «немецкого экстатического культа поклонения мертвым» и единения³¹ с мертвыми как бездонного источника социальной и национальной энергии³¹. Это утверждение, недвусмысленно отдающее нацизмом, до такой степени повлияло на всю работу Хёфлера, что коннотации воинственности в изучаемом мифологическом комплексе разрослись в ущерб коннотациям плодородия³². В данном случае неверное прочтение является составной частью более общей методологической ошибки: сложные отношения между мифами и обрядами представлены в виде простого совпадения. Это тем более неправильно, что только у шаманов (почти совсем оставленных Хёфлером без внимания), как мы видели, путешествие в мир мертвых предшествовал целый обряд, совершавшийся публично. Экстатический сон, в который погружались, по их словам, ученики Дианы, *benandanti* и др., происходил, насколько мы знаем, вдали от посторонних глаз.

Все это не исключает возможности доказать существование конкретных обрядов, связанных с мифологическим комплексом, о котором мы

говорили выше. Не подлежит, однако, сомнению, что для решения этой задачи придется прибегнуть к более совершенным методам исследования и аналитическим категориям.

Итак, изложенные здесь в общих чертах идеи касаются разнородной мифологической структуры, следы которой можно обнаружить в описаниях шабаша. Я прекрасно отдаю себе отчет в том, что мои возможности (и не только лингвистические) не адекватны величине и сложности поставленных вопросов. Тем не менее для изучения этих вопросов, проистекающих из распространения свидетельств о шабаше во времени и в пространстве и из стереотипного характера самих свидетельств, необходимо было рассмотреть их в совокупности. Иной раз следует отвлечься от деревьев, чтобы разглядеть скрытый за ними лес.

¹ Cohn N. *Europe's Inner Demons*. L., 1975.

² Murray M. *The Witch Cult in Western Europe*. L. 1921.

³ Хронологический разрыв между проповедью Жана де Ожун против павликиан Армении (начало VIII в.) и обвинениями в адрес орлеанских еретиков, собранными Адемаром де Шабанном (конец XI в.) Ср.: Cohn N. *Op. cit.* P. 118. etc.

⁴ Обвинение, выдвинутое Жаном де Ожуном (*Domini Johannis Philosophi Ozniensis Armenio rum Catholici Opera / Par G. V. Aucher Venetiis, 1834. P. 85 etc.*) повторил, можно сказать буквально, Флавио Бьондо в знаменитом пассаже против фратичеллы. См. *Itaha illustrata Verone, 1482* (Фратичеллы — радикальное течение внутри францисканского ордена — *Примеч пер*)

⁵ См. Barber M. *The Plot to Overthrow Christendom in 1321 // History 1981. Vol. 66, N. 216. P. 11 — 17*. См. также Anchel R. *Les Juifs en France P. 1946. P. 79—91, Riviere Chalan V. R. La Marque infame des lepreux et des Christians sons l Ancien Regime P., 1978*.

⁶ Konigshoven I., van Die alteste Teutsche so wol Allgemeine als insonderheit Elsassische und Strassburgische Chronice Strasbourg, 1698. S. 1029—1048. О начале преследований европейских общин см. *Schatzmer J. Les Juifs de Provence pendant la Peste Noire // Re vue des Etudes juives 1974. Vol. 133. P. 457 — 480*. О культурном фоне этих событий см *Guerchberg S. La controverse sur les pretendus semeurs de la Peste Noire, d apres les traites de peste de l epoque // Revue des Etudes juives. 1948. Vol. 108. P. 3—40*.

⁷ Wadding L. *Annales Minorum, IX Rome, 1734. P. 327—329, Nidder J. Formicanus, I, 5, 4 // Malleornm quorundam maleficarum. Francfort. 1582. T. 2, 11*. О датировке трактата Дж. Нидера см. *Schieler K. Magister Johannes Nider. Mainz. 1885. S. 379. (примеч. 5)*. Н. Кон считает, что на утверждения Бернардо да Комо положиться нельзя, упуская, однако, из виду факт их совпадения со сведениями Нидера. См.: Cohn N. *Op. cit.* P. 145.

⁸ Ginzburg C. *Les Batailles nocturnes*. Lagrasse, 1980. P. 57.

⁹ Ibid P. 12. (примеч. 12).

¹⁰ Wittgenstein L. Note sul «Remo d oro» di Frazer. Milan, 1975. P. 28-29.

¹¹ О *zduhaci, kresmki* и т.п. см. *Roskonec Stulli M. Kresnik — krsnik, em Wesen aus der Kroa tischen und Slovenischen Volksüberheferung // Fabula 1959—1960. Vol. 3. S. 275—298*. О *taltos* см. замечательное эссе. *Klamczay G. Benandante kresnik zduhac taltos // Ethnographia. 1983. Vol. 94. P. 116—133*. О *mazzen*. См. *Ravib Giordani G. Signes, figures et condui tes de l entre vie et mort fmzione, mazzen et streie corses // Etudes corses 1979. Vol. 12/13. P. 361 etc.* (рассматривается аналогия с *benandanti*). О *burkdzauta* см. *Dumezil G. Le Probleme des centauiques. P., 1929. P. 91 — 93*. Обратным посвящено множество работ. О конкретном вопросе их связи с людьми, родившимися в сорочке (как *benandanti*) см. прекрасное эссе *Jakobson R., Szeftel M. The Vseslav Epos // Memoirs of the American Folklore Society 1947. Vol. 42. P. 13—18, cp. Jakobson R., Ruzicic G. The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos // Annuaire de l Institut de Philologie et d Histoire orientale et slave 1950. Vol. 10. P. 343 — 355*. О *noai di* см., в частности *Itkonen T. J. Der Zweikampf der*

Lappischen Zauberer (Noai'di) um erne Wildrpntierherde // Journal de la Societe fmno ougrienne 1960. Vol. 62. Fasc. 3. S. 3 — 76. О сражениях шаманов, нашедших отражение в мифах, см. *Vajda L.* Zur phisiologischen Stellung des bchamanismus // Ural Altaische Jahrbücher. 1959. Vol. 31. S. 456-485, 471-473.

¹² Например, в ряде африканских культур. См. *Auge M.* Genie du paganisme P., 1982. P. 253.

См., в частности: *Klamczay G.* Op. cit. (где цитируются и комментируются исследования Г. Рогейма (G. Roheim) и В. Диосеги (V. Dioszegi). Моя гипотеза о связи между berian danti и шаманами получила в дальнейшем подтверждение в работе М. Элиаде. См. *Eliade M.* Some Observations on European Witchcraft // History of Religions. 1975. Vol. 14. P. 153—158.

¹⁴ *Lehtisalo T.* Entwurf einer Mythologie der Jurak Samojeden Helsinki. 1924. S. 114. О рожденных в сорочке см. *Belmont N.* Les Signes de la naissance. P. 1971. Работа написана с других позиций.

¹⁵ Открытие этих взаимоотношений произошло не вдруг. Я ограничусь кратким упоминанием наиболее существенных предположений, приведших к открытию. Многие из них были высказаны в свое время независимо друг от друга. Нет ничего удивительного в том, что ряд позднейших исследователей упустили из вида замечание о сходстве превращений в животных ведьм прибалтийских оборотней северных шаманов и женщин, упоминающихся в *Canon Eriscori* — замечание, сделанное судьей Пьером де Ланкром на основании суде ных процессов, которые он вел в Лабуре (бывшая провинция в Стране Басков — *Примеч. пер.*) См. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons.* P., 1613. P. 253 etc., особенно p. 268. Но уже гениальное предположение Гримма о существовании связи между сказками, в которых душа в виде животного покидает безжизненное тело спящего человека, превращениями ведьм и легендами о путешествии душ в загробный мир стало в конце концов оказывать, часто косвенным путем, воздействие на направления исследований, вначале связанные между собой, а затем все более удалявшиеся друг от друга.

Толкование оборотничества как путешествия в загробный мир см в фундаментальном эссе *Roscher W. H.* Das von der «kyuanthropie» handelnde Fragment des Marcellus von Si de // Abhandlungen der philologisch histonschen Klasse der Koniglich sachsischen Gesell schaft der Wissenschaften 1897. Bd. 17. Здесь со ссылкой на Гримма проводится парад лель с ведьмами и со ссылкой на психиатра Р. Лойбушера (R. Leubuscher) который в свою очередь, пользовался работой Г. Шуберта (*Schubert G. H., von Geschichte der Selle*), с сибирскими шаманами Е. Роде (E. Rohde) в ходе обсуждения эссе В. Рошера (Berliner philologische Wochenschrift 1898. Bd. 18. Col. 270—276) упоминает, в частности, о приписывавшейся Аристею из Проконнеса способности превращаться в ворона.

Изучение шаманизма в индоевропейском ареале начато К. Мели (K. Meuh) в знаменитом эссе (*Scythica*, 1935) переизданном с дополнениями *Meuh K.* Gesammelte Schriften Bale, Stuttgart, 1975. Bd. 2. S. 817—879. См. также *Class A.* Der Schamanismus bei den Indo europaern // Innsbrucker Beitrage zur Kulturwissenschaft. 1968. Bd. 14. S. 289—302. Здесь Аристей из Проконнеса признается шаманом, а скифские церемонии, описанные Геродотом, считаются экзотическими состояниями наподобие тех, что известны у сибирских шаманов Мели спящегося в этом вопросе на Роде (*Rohde E.* Psyche Van 1982. II. P. 352—353), не будучи, очевидно, знаком с этнографическим прочтением IV книги Геродота в работе Ж. Потоцкого (*Potocki J.* Voyages dans les steps d Astrakhan et de Caucase Histoie re primitive des peuples qui out habile anciennement ces contrees... P., 1829). В работе Потоцкого упоминаются сибирские шаманы в связи с Энареями (Геродот, IV, 68).

Определение, также по следам Роде, путешествия в потусторонний мир как основы сказон с большой настойчивостью развивалась Л. Радермахером (*Rademacher L.* Das Jenseits im Mythos der Hellenen Bonn, 1903), Х. Сиутсом (*Sluts H.* Jenseitsmotive im deutschen Volksmarchen Leipzig, 1911) и В. Я. Проппом (*Пропп В. Я.* Морфология сказки Л, 1928, фр. пер. 1970, *Он же* Исторические корни волшебной сказки М., 1946, фр. пер. 1983).

Отголоски обрядов, предусматривавших переодевания молодежи в шкуры животных, сохранились в современном фольклоре. См. *Meuh K.* Bettelumziige im Totenkult, Opferntal mid Volksbrauch // Gesammelte Schriften Bd. 1. S. 33—68, *Weiser L.* Altgermanische Jun ghngsweihen und Mannerbunde Buhl. 1927. *Dumezil G.* Le Probleme des centaures, цит выше, *Weiser Aall L.* Zur Geschichtue der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit // Archiv fur Rehngionswissenschaft 1933. Bd. 30. *Hofler O.* Kultische Geheimbunde der Germanen Frankfurt a M , 1934 Bd I (вышел только один том, см. примеч. 32). Это направление

- связано с предыдущими главным образом через тему оборотней. Его недостатком является отсутствие всеобъемлющего подхода даже у таких ученых, как Мели, который обращался в своих исследованиях ко многим темам (шествия, изображающие процессии мертвых, путешествия шаманов в потусторонний мир, маски и ведьмы (или masche), представлявшие мертвых. См. *Meuh A. Die deutschen Masken // Gesammelte Schnften Bd. 1. S. 84 — 85*).
- ¹⁶ В указанной выше работе Г. Клянищица не без основания выделяет этот пункт " *Pitcairn R. Ancient Criminal Trials in Scotland, 111, 2 Edmbourg, 1833. P. 603-604 («Con fessions of Issobell Gowdie)*).
- ¹⁸ *Dumezil G. Lecon inaugurate fait le jeudi I^{er} decembre 1949 au College de France // Chauve de civilisation mdoeuropeenne. Noite le Rotrou, 1950.*
- ¹⁹ *Broach I. The Tripartite Ideology of the Indo Europeans. An Experiment in Method // Bulle tin of the School of Oriental and African Studies. 1959. Vol. 23. P. 69-85, Dumezil G. Mythe et Epopoe. T. 3. P. 1973. Прил. 3.*
- ²⁰ *Joki A. J. Uralier und Indogeimanen. Die alteren Benihungen zwischen den Urahschen und Indogermanischen Sprachen Helsinki, 1973.*
- ²¹ *Collmder B. Sprachverwandschaft und Wahrschemlichkeit. Uppbala, 1964.*
- ²² *Пронн В. Я. Морфология сказки. 2 е изд. Л., 1969. С. 96, 97.*
- ²³ Там же. С. 92, 93.
- ²⁴ См. прекрасную книгу *Merlo G. G. Eretici e inquisitori nella societa piemontese de Trecento Torino, 1977.*
- ²⁵ *Miccoli G. La btoria rehgiosa // Storia d'Itaha. T. II, I. Torino, 1974. P. 815—816, Mammoh D. Processo alia strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428. Todì, 1983.*
- ²⁶ См. *Bernardmo da Siena Le Prediche volgari dette nella piazza del Campo l'anno MCCCC XXVII/E d. L. Banchi Sienne, 1884. P. 356-357.*
- ²⁷ *Sprenger J., [Institoris H.] Malleus Maleficarum Venetiis, 1574. P. 174. etc.*
- ²⁸ *Hofler O. Kultibche Geheimbunde der Germanen. Frankfurt a M., 1934.*
- ²⁹ Благоприятный отзыв К. Мели на работу О. Хефлера см. *Archives suisses de traditions populaires 1935. Vol. 34. P. 77.* Через несколько лет последовало более сдержанное суждение скорее критического характера (*Meuli K. Gesammelte Schnften Bd. 1 S. 227, Anm. 3*) См. также *Wikander b Der arische Manrierbund Studien zur mdo iramschen Sprach- und Rehgiionsgeschichte Lund, 1938, Dumezil G. Mythes et dieux des Geimams. P. 1939.*
- ³⁰ *Ranke F. Das Wilde Heer und die Kultbnnde der Germanen (1940) // Kleme Shnften Bern, 1971. S. 380—408.* Хефлер же остался на своих прежних позициях. См. *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen Vienne, 1973. (Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl., Sitzungsbenchte, 279. Bd. 2. Abhandl.)*.
- ³¹ *Hofler O. Op. cit. S. 323, 341. Cp. Baumger H. Volksideologie und Volksforschung Zur nationalsoziahstische Volkskunde // Zeitschnft fur Volkskunde. 1965. Bd. 2. S. 189.*
- ³² См. сбивчивый разбор признаний старого оборотня из Ливонии, перепечатанный Хефлером в приложении к «Культовым тайным союзам германцев» (с. 345 сл.), и разбортого же материала с совершенно другой точки зрения в моих «Ночных сражениях» (с. 53 сл.) После ликвидации штурмовых отрядов в июне 1934 г. превознесение воинственного неистовства древних германцев показалось критику журнала «*Basse*» «неуместным и политически опасным. Критик напоминает, что «германец языческой эпохи, особенно на немецкой земле, был прежде всего крестьянином» (*Spehr H. Waren die Germanen «Ekstati ker» // Rasse .1936. Bd. 3. S. 394-400*).

Пер. с фр. Е. Ю. Симакова

ГУМАНИТАРНАЯ МЫСЛЬ XX ВЕКА

Эрнест Геллнер

ДВЕ ПОПЫТКИ УЙТИ ОТ ИСТОРИИ

Эрнест Геллнер родился в 1925 г. в Париже. Выдающийся социолог, философ и историк, профессор социальной антропологии Кембриджского университета, член Британской академии, почетный член Американской академии наук и искусств, автор многих книг, в том числе «Слова и вещи. Критический анализ лингвистической философии и исследование идеологии» («Words and Things», 1959, рус. пер. — 1962), «Мусульманское общество» («Muslim Society», 1981), «Нации и национализм» («Nations and Nationalism», 1983, переводится на русский язык), «Государство и общество в советской мысли» («State and society in Soviet Thought», 1988), «Плуг, меч и книга Структура человеческой истории» («Plough, Sword and Book The Structure of Human History», 1988).

Перед нами две резко контрастирующие модели мышления: атомистическая и органистическая. Первая модель формулируется у Декарта и английских эмпириков, вторая — у Бёрка, Гегеля, Гердера...

АТОМИСТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ПОЗНАНИЯ

Каждый человек есть обособленный остров. Каждый человек создает свой собственный мир, как Робинзон Крузо создавал свое жилище на необитаемом острове. Общество есть добровольная и практически факультативная ассоциация свободных индивидуумов. Если и существуют обмен, продажа или наследование знаний, то они основываются на взаимной выгоде, а не на истинном слиянии индивидуумов в некий единый организм и, таким образом, никак не влияют на абсолютно индивидуалистический характер предприятия. Наследование вообще не вызывает морального одобрения, поскольку человек гордится тем, что он всего добивается собственными усилиями, и всякий уважающий себя индивидуум предпочитает использовать капитал, нажитый самостоятельно. Если же ему приходится использовать средства, накопленные другими, он предпочитает сначала подвергнуть их тщательной проверке.

В принципе все люди интеллектуально равны между собой. Несомненно, некоторые индивидуумы обладают большими способностями и могут более эффективно накапливать знания, чем другие. Но все и каждый

наделены способностью правильно воспринимать и оценивать предложенные им идеи, и никто не властен навязывать свои понятия другим. Общество представляет собой объединение ради всеобщего удобства, а не средство самореализации человека. В принципе всякий разум равен другому, во всяком случае, в обладании взаимно подобными логическими и эвристическими понятиями. Корни людских ошибок кроются в отличии одних людей от других и, возможно, более всего в отличиях культурных. Величие человека — во взаимно подобном, универсальном, общечеловеческом; слабость его — в его культурной особенности.

Атомизм находит свое выражение не только в утверждении индивидуализма и универсализма. Он также неколебимо привержен разделению труда, принципу «каждое дело — в свой черед», суждению о любом предмете согласно четко обусловленным критериям. Он отдает предпочтение логически четкому разделению обсуждаемых проблем и стремится избегать неясностей или совмещения разных вопросов. Каждая из разрешимых задач должна решаться путем применения специально выработанного для этой цели метода, соответственно специальным критериям. Неразрешимые же проблемы не должны смущать людей, мучить их, не давать им покоя и сбивать их с толку. Неразрешимые проблемы исключаются из концептуально здорового существования человечества.

ОРГАНИСТИЧЕСКИЙ СПОСОБ ПОЗНАНИЯ

Проживая свою жизнь, человек интерпретирует свой опыт в терминах и понятиях, которые он не смог бы сформулировать, живи он в полной изоляции, опираясь в своих размышлениях лишь на собственный индивидуальный поток сознания. (Такова, попросту говоря, суть теории английских эмпириков об умственной жизни человека.) Наоборот, эти понятия вынашиваются и поддерживаются не отдельными людьми, но развивающимися языковыми и культурными коллективами. Однако каждый человек, проживая свою жизнь, способствует увековечению традиции, превосходящей его самого и не уместящейся полностью в его сознании; тем не менее именно эта традиция и есть источник индивидуальности и жизнеспособности данного человека. Культура располагает собственными резонами, неподвластными человеческому разуму.

Исследование природы с познавательными целями неотделимо от человеческой деятельности иного рода. Любознательность не есть порок, которому предаются в одиночестве. Человек — исследователь природы неотделим от человека-любownika, семьянина, гражданина, создателя материальных благ. Разнообразные виды человеческой деятельности и критерии, эту деятельность направляющие, не изолированы друг от друга, но составляют часть неразрывного целого. Именно это сложное, неразрывное переплетение всего и вся и придает смысл человеческой жизни. Время столь же непрерывно: по словам Эдмунда Бёрка, общество представляет собой сотоварищество прошлого и настоящего. Или, как утверждает наш современник, консервативный романтик Майкл Оукшотт, человеческое со-

общество не есть предприятие, но ассоциация. Оно не имеет определенной конечной цели, и деятельность его не поддается сколько-нибудь точному или даже просто имеющему смысл анализу с точки зрения затрат и прибылей.

В тесном переплетении разнообразных видов человеческой деятельности деятельность познавательная не доминирует и не есть нечто изолированное. Понятия, которыми руководствуется человек, интерпретируя природные явления, и понятия, связанные с моральным и эстетическим восприятием человека, не являются составными различных систем, взаимно непостижимых, обреченных на раздельное существование и, как позднее станут утверждать позитивисты, ни в коей мере не влияющих друг на друга. Наоборот, эти понятия образуют единый целостный способ мышления и чувствования.

Исторические корни возникновения атомистической модели мира просматриваются в научной революции XVII столетия, в философских творениях ее вдохновителей и толкователей. Свое классическое выражение атомизм находит у просветителей XVIII в. Романтическая, или органистическая, модель была выработана сознательно как реакция на Просвещение, хотя мыслители, предложившие эту модель, разумеется, утверждали, что она существовала и действовала всегда: человеческие сообщества всегда жили в соответствии с этой моделью, точно так же, как месье Жур-ден всю жизнь говорил прозой, не подозревая об этом. Необходимо было лишь официальное подтверждение уже существующего в защиту от посягательств неких новых веяний, несущих с собою новый взгляд на мир. Было бы нелепо предлагать в рамках короткой статьи целостную историю или исчерпывающий анализ великого противоборства двух моделей мира. Однако вполне уместно изложить вкратце любопытный эпизод, связанный с тем, как два крупных мыслителя перенесли этот конфликт с совершенно определенной культурно-политической почвы, а именно из империи Габсбургов, в совершенно иной — англоязычный — мир.

СИТУАЦИЯ В ИМПЕРИИ ГАБСБУРГОВ

В последний период владычества перед Габсбургами встала проблема сосуществования в пределах империи разных народов, проблема, которая в конечном счете и определила судьбу государства. Прежние социальные узы, крепившие империю во времена противостояния католицизма Реформации или в период защиты Восточной Европы от турок, утратили былую силу. В то же время империя Габсбургов, как и другие государства Европы, оказалась достаточно восприимчива к новым веяниям — националистическим, социалистическим, либеральным, популистским¹. В этой ситуации в империи возникает совершенно определенная расстановка интеллектуально-политических сил, которая со временем приобретает все более четкие очертания.

Индивидуалистическое, или атомистическое, видение мира распространяется в высших кругах буржуазии, в самом центре общества. Атомисты стремятся и сохранить империю как единое целое, и ослабить внутригосударственные барьеры. Они выступают в защиту свободной торговли не только товарами, но и идеями. Не случайно именно в Вене, в трудах таких ученых, как Л. фон Мизес, Фридрих фон Хайек, Эрнст Мах, Карл Поппер и члены блестящего Венского кружка, формулируются несколько самых известных принципов экономического либерализма и теории познания эмпириков. Те, кто смотрел на общество как на рынок, как на некую совокупность индивидуумов, каждый из которых преследует свою особую цель, избирает свои средства для достижения этой цели и вступает в торговые отношения с другими индивидуумами, не могли относиться к познанию иначе, как к выработке каждым индивидуальным разумом теорий, имеющих целью возможно более широкий охват отдельно взятых фактов. Капиталистическая стандартизация производства имеет некое избирательное родство с предложенной эмпириками стандартизацией процессов познания: как и на рынке, в науке должна была иметь хождение единая валюта. Некоторые работы этих мыслителей были завершены и опубликованы уже после заката империи, но их корни следует искать в трудностях и проблемах более отдаленных времен.

Однако индивидуалистический универсализм Венского центра не владел безраздельно умами интеллектуалов того времени. Представители различных этнических групп, включая и тех, для кого немецкий был родным языком, часто предпочитали более привлекательный романтический и популистский культ деревенской зеленой лужайки и народного танца. Возрождение интереса к этническому началу нашло свое отражение прежде всего в акцентировании культурных различий. «Славянские танцы» Дворжака, например, были созданы и исполнены фактически в ответ на «Венгерские танцы» Брамса. Возрождение этнической культуры и этнического самосознания и составляло эксплицитно не выраженную подоснову органистической теории общества и познания, отвергающей слепую ко всякой культуре стандартизацию концептуальных валют. В соответствии с этим принципом познание, отношение разума к природе трактовалось как принадлежность культурно особой и этнически строго определенной души, а не как работа культурно неопределенной, универсальной и индивидуалистической мысли.

АНГЛИЙСКИЙ ПЕЙЗАЖ

Будущий историк, взявшийся описывать интеллектуальную жизнь Великобритании, не преминет отметить и прокомментировать интересный факт: в течение весьма длительного времени главенствующую роль в двух важнейших отраслях науки играли — каждый в своей области — два бывших подданных почившего императора Франца Иосифа. И в каждой из этих двух областей результатом было превращение того, что изначально считалось предметом исторической науки, в сюжет неисторический, или,

точнее, антиисторический. Совпадение? Эти два эпизода, разумеется, прямо не связаны между собой. Но у них, несомненно, общие корни.

В течение двух десятилетий между двумя мировыми войнами социальная антропология (или, как ее называют в Советском Союзе, этнография) развивалась в Англии под непрерываемым влиянием Бронислава Малиновского (1884—1942). Его семинар в Лондонской школе экономики стал центром социальной антропологии, столицей интеллектуальной стерлинговской зоны. Со временем все кафедры социальной антропологии в Великобритании были заполнены его учениками и последователями, а развитие науки и область ее применения определялись направлением, заданным Малиновским. В общих чертах социальная антропология в Англии и до сего дня сохраняет облик, приданный ей Малиновским, несмотря на некоторые изменения и новые веяния, возникшие и давшие себя почувствовать в последнее время².

После второй мировой войны в английской философии — подобно тому как это происходило в социальной антропологии с идеями Малиновского — воцарились идеи и стиль мышления Людвига Витгенштейна (1889 — 1952). Идеи, получившие столь широкое распространение, поначалу, до войны, были исключительным достоянием узкого кружка посвященных, группировавшихся вокруг Витгенштейна в Кембридже. После войны эти идеи распространялись его последователями уже главным образом из Оксфорда, хотя официальная публикация трудов Витгенштейна, излагающих эти идеи, началась лишь после его смерти. Последователи полагали, что его взгляды и методы представляют собой достижения конечной степени философского самосознания; с их точки зрения, ни один философ до Витгенштейна никогда не возвысился до понимания истинной природы изучаемого предмета. Открытие Витгенштейна, с их точки зрения, возвещало окончательное увядание философии или в лучшем случае ее трансформацию в нечто, коренным образом отличающееся от философии в ее прежнем обличье. Дух времени был четко выражен в заглавии опубликованного тогда тома радиобесед с ведущими философами — он назывался «Революция в философии»³.

Проблема иностранного, по преимуществу габсбургского, влияния на интеллектуальную жизнь Англии была уже рассмотрена в интересной статье известного английского историка-марксиста Перри Андерсона, опубликованной в 1960-х годах в журнале «Пью лефт ревью». Андерсон называет и многие другие имена: Сраффа, Калецки, Кальдор, Балох, кейнсианцы в экономике, Фрейд и Мелани Клейн в психологии, Нэмир в истории, Эрнст Гомбрих в истории искусств, Поппер и Хайек в философии и теории общественной жизни, Исаак Дойчер в марксистской теории и т. д. Остроумное и глубокое эссе Андерсона, однако, не предлагает убедительного объяснения данному феномену. Автор удовлетворяется предположением — без объяснения причин — об утрате творческих потенциалов английской культурой и заполнении возникшей таинственным образом брешы иммигрантами и беженцами. Тем не менее Андерсон пытается объяснить, почему влияние иностранцев на английскую культуру придало

этой последней консервативный оттенок, кстати, именно это и вызывает неудовольствие автора.

В качестве объяснения он предлагает, во-первых, предполагаемое совпадение биографий этих мыслителей, определявшееся, с его точки зрения, сходным событийным фоном, а во-вторых, сам механизм отбора. Аргумент биографический, к которому прибегает Андерсон, таков: все эти люди утратили свои имения, или по меньшей мере достаточно обеспеченное положение у себя на родине, в странах Центральной или Восточной Европы, в результате политических потрясений первой половины XX в. Поэтому естественно, что они стремились уберечь Англию от подобных катаклизмов. Это утверждение, как представляется, наиболее обоснованно в отношении сэра Льюиса Нэмира (настоящая его фамилия — Намировский), который действительно владел землями в Галиции. В других случаях этот аргумент «работает» не столь удачно. Так, например, Андерсон делает мне честь, включив в этот список и мое имя. Но мое прошлое в Центральной Европе связано с типично мелкобуржуазной средой, и семья моя не владела ни землями, ни состоянием, не говоря уже об имениях, которые мы могли бы потерять. Если в моих рассуждениях и можно отыскать реакционные тенденции, то их никак нельзя объяснить тоской по утраченным богатствам.

Интересен и предлагаемый Андерсоном взгляд на механизм отбора. Мыслителей, для интеллекта которых характерны такие черты, как открытость, авантюризм, склонность к социальному новаторству, влекла Америка, и поэтому они ехали дальше на Запад (правда, эта трактовка не соответствует биографиям представителей Франкфуртской школы). Мыслители же, оставшиеся в Англии — это те, кого больше привлекали иерархические и ритуалистические стороны английской жизни, клубы Уэст-Энда и величественная официальность профессорских обедов за «высоким столом» в Оксфорде и Кембридже. Америка и Англия получили тех мыслителей, которых они вполне заслуживали.

Я готов согласиться с постановкой проблемы, но не могу принять выводов Андерсона. К сожалению, альтернативного ответа на поставленный вопрос *в целом* я предложить не могу. Однако, если говорить о конкретном случае, я готов попытаться дать объяснение причин, приведших к драматическому воцарению в двух отраслях науки бывших подданных империи Габсбургов: Малиновского в социальной антропологии и Витгенштейна в философии.

Ни один из этих двух мыслителей не оставил подробного описания своей жизни или анализа своей роли в науке. Думается, что Малиновский вполне осознавал, каковы исторические корни его идей, но предпочитал оставаться загадкой в глазах своих английских почитателей, которые не только ничего об этом не знали, но и не проявляли особого любопытства. Для некоторых из них были характерны вопиющие заблуждения: так, например, профессор Люси Майр (столь высоко ценившая Малиновского, что позволяла себе недопустимо резкий тон со студентами, высказывавшими сомнения в правильности его идей) утверждала в печати, будто ее кумир пострадал от репрессий в отношении представителей польской

культуры. Сам же Малиновский в противоположность этому давал ясно понять, что ничего подобного в Галиции и в самом Кракове не происходило. Единственное, что он в свое время предложил в качестве объяснения своего пути в науке, было сентиментальное воспоминание о том, как чтение работ Джеймса Фрэзера и увлечение социальной антропологией спасли его от глубокой депрессии, которую ощущал он в славянском университетском городе. Ему явно нравилось подчеркивать, что корнями своими он связан с польской шляхтой как со стороны отца, так и со стороны матери. Отца он потерял очень рано (тот был профессором Ягеллоиского университета) и получил — при некоторой материальной поддержке этого университета — сомнительно-аристократическое воспитание под присмотром любящей матушки.

В отличие от Малиновского Витгенштейн вовсе не задумывался об исторических корнях своих идей, и само предположение о возможном существовании таких корней вызвало бы у него крайнее возмущение. Ему скорее свойственно было полагать, что его идеи не могли быть ни подвергнуты сомнению, ни объяснены тривиальным земным разумом. В последнее время стали модными поиски этих корней — остаточные явления недавней моды на ностальгию по габсбургским временам. У меня, однако, сложилось впечатление, что исследователям не удалось должным образом оценить принципиальную связь между ситуацией в империи Габсбургов и развитием взглядов Витгенштейна.

БРОНИСЛАВ МАЛИНОВСКИЙ

Юность Малиновского прошла в интеллектуальной теплице Кракова и в Закопане ⁴, любимом горном курорте польской интеллигенции. И хотя романтические связи с женщинами занимали значительное место в жизни Бронислава, огромное, по существу формирующее личность, влияние оказала на Малиновского дружба со сверстником — С. И. Виткевичем, выдающимся писателем, мыслителем и художником (в одном из своих романов Виткевич изобразил Малиновского под видом англичанина лорда Невермора). Впоследствии друзья рассорились, как оказалось, навсегда. Причины ссоры остались неизвестны. Когда разразилась первая мировая война, оба были в Австралии. Виткевич вернулся в Европу, а Малиновский остался и продолжал экспедиционно-полевые работы, которые впоследствии не только принесли ему всемирную известность, но и сделали его «антропологом № 1». Есть основания предполагать, что ссора друзей была связана с их отношением к войне, но предположение это документально никак не подтверждается.

Интеллектуальная среда, окружавшая молодого Малиновского, была насыщена как гегельянско-органистическими, так и эмпирико-позитивистскими тенденциями ⁴. Из двух упомянутых течений в Польше, пожалуй, гегельянство нашло более широкое распространение и существенно повлияло на формирование и специфического польского национализма, и ярко выраженного модернистского движения в литературе и искусстве. Что же касается позитивизма, то именно распространение позитивистских

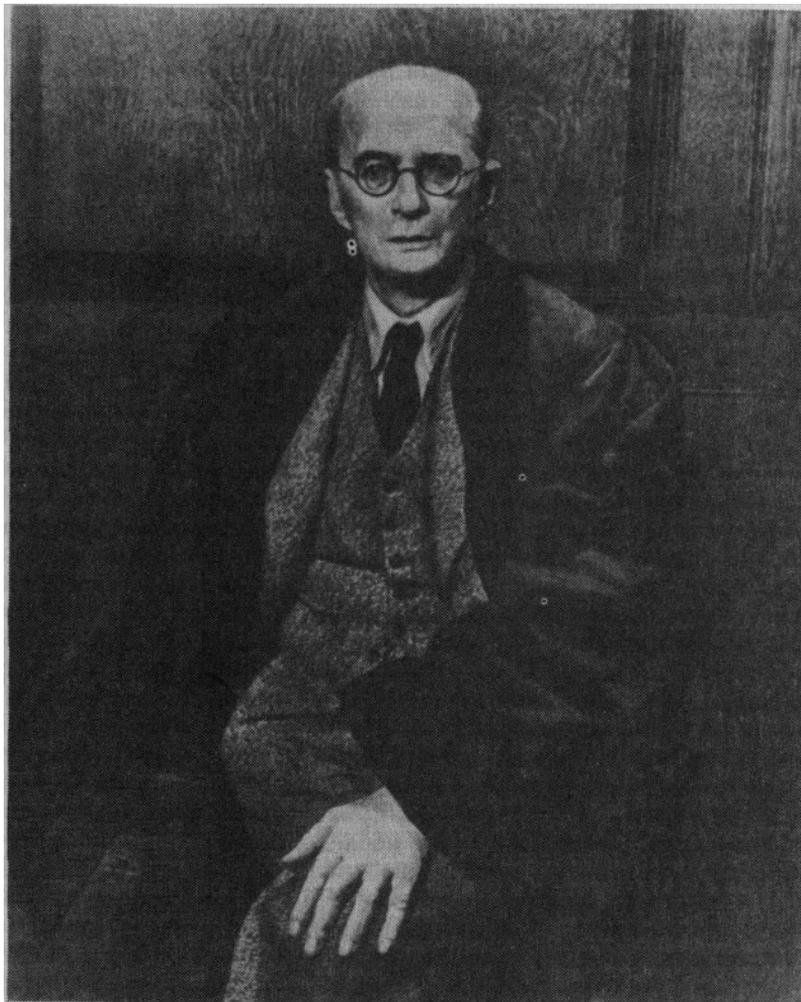
теорий сказалось в том, что вклад польских ученых в мировую науку в области математической логики оказался весьма значительным.

Как говорил сам Малиновский, от депрессии его спас интерес к социальной антропологии. Естественные науки были для него недоступны из-за, опять-таки по его словам, слабого здоровья. Петер Скальник, много занимавшийся историей отношений Малиновского и Виткевича, предполагает, что Бронислав бросил занятия литературой, так как понял, что не может здесь соперничать с другом. Каковы бы ни были его побуждения, антропология оказалась для Малиновского не просто спасением: со временем именно он создал парадигму современной антропологии, именно он ввел в непреложный обиход интенсивную и длительную, требующую личного участия экспедиционно-полевую работу, выполняемую в присущей данному исследователю манере и в присущих исследуемому предмету условиях, без посредников. Кроме того, в основу таких исследований была положена функционалистская теория, утверждавшая, что культура есть целостность взаимозависимых элементов, внутри которой различные элементы могут быть объяснены лишь той пользой, которую они приносят друг другу и человеку, а *вовсе не* как нечто, пришедшее из прошлого.

Чтобы правильно оценить значение этой позиции, следует сравнить ее с господствовавшими до того взглядами Фрэзера и его последователей. С точки зрения Джеймса Фрэзера и столь ярко воплощавшейся им антропологии, культура есть совокупность отдельных элементов, которые могут и должны быть объяснены исторически как пережитки прошлого, как феномены ментальности, характерной для того общества, которое в данном случае исследуется. Стадии развития суть ступени на лестнице эволюции, объемлющей всю человеческую мысль в целом. Поэтому объяснение отдельных элементов культуры осуществлялось по отдельности, вне контекста, по их расположению в сводном плане, относящемся ко всему человечеству, а не к некоей отдельной общности.

Малиновский отверг такие принципы методологии Фрэзера, как изолированность индивидуальных черт (верований, ритуалов, институтов) и использование сводного эволюционного плана для объяснения феноменов культуры. Он отказывается вырывать элементы культуры из их контекста, настаивая на целостности культуры и взаимозависимости элементов внутри нее, а спекулятивно-исторические интерпретации заменяет объяснениями, основанными на синхронно согласующихся и поддающихся наблюдению факторах. Таким образом, его синхронный функционализм опирался как на теорию эмпириков, так и на органистическую систему взглядов. Используя принципы обеих этих теорий, Малиновский создал нечто совершенно новое, идеально воплотившее в себе и новую методологию, и новую методологию социальной антропологии, и торжество этого нового над старым.

У романтической традиции он перенял тот дух, то настроение, с которым проводились экспедиционно-полевые работы, или, точнее, с которым представители этой традиции «шли в народ». Антропологи «домалиновского» периода, как они сами заявляли, отправлялись в поле с целью проверить свои теории, если они вообще туда отправлялись. Сам Фрэзер не



БРОНИСЛАВ МАЛИНОВСКИЙ 1942 г.

занимался экспедиционно-полевыми работами и говорил, что его пугает самая мысль об этом. Эти антропологи не испытывали особой любви к первобытному человеку и не особо заботились о сохранении его культуры. Их целью было развитие науки, а не сохранность этнических традиций. Революция, совершенная Малиновским в антропологии, несколько напоминает переворот в альпинизме, совершенный исследователем общественной мысли историком Лесли Стивенсом несколькими десятилетиями ранее. До того

как Стивен поднялся на Циналь-Ротхорн в Альпах в 60-х годах XIX в., английские интеллектуалы покоряли альпийские вершины во имя науки. Рекорд Стивена, поднявшегося на знаменитый Северный хребет, выставил на посмешище псевдонаучные претензии, и стало модным (более того, почти обязательным) заниматься альпинизмом ради спортивного интереса. Точно так же эмоциональная ангажированность, интерес к изучаемой культуре стали — с легкой руки Малиновского — обязательными в социальной антропологии, хотя, естественно, антропологи не отказывались от научных целей.

Романтики и «народники» в странах Центральной и Восточной Европы шли в народ не ради научных целей, а из любви к народу и культуре, которую они стремились сохранить как живую целостность, но не как перечень отдельных элементов и черт — феноменов развития человеческого разума вообще. Среди тех, кто окружал Малиновского, двое молодых ученых, чтобы глубже изучить народную культуру и быть более тесно с нею связанными, и в самом деле «ушли в народ», женившись на сельских девушках. Метод прямого участия в наблюдении и исследовании изучаемого объекта, метод, еще не получивший названия, вряд ли мог найти более буквальное применение. Один польский писатель даже использовал этот эпизод в одном из своих произведений. Более поздние последователи Малиновского также не преминули воспользоваться этим опытом и довести его — с благословения закона или без него — до логического конца. Этот дух, это настроение были вывезены Малиновским из Восточной Европы, снабжены теоретическим обоснованием и переосмыслены как профессиональный долг.

Таким образом, Малиновский подводил своих учеников к тому, что можно называть *методом глубокого погружения*. Вторжения извне в изучаемую культуру, как позднее он сам признавался, сознательно оставались без внимания. Некоторые из его последователей были повинны в этом романтически-пуританском цензурировании в весьма значительных масштабах. Но тогда как восточноевропейские популисты-народники обходились без теоретических оправданий своей практической деятельности, западным антропологам такая теория была необходима. Результатом и было воссоздание функционализма в его новой, антиисторической «малиновскианской» форме. В иных формулировках функционализм существовал и ранее, например, в виде гегелевской «хитрости разума» или смитовской «невидимой руки». Поначалу Малиновский упоминал о функционализме лишь вскользь и походя. Но теория эта была принята целиком и всерьез, когда свершаемая Малиновским в антропологии революция возымела поразительный успех и получила широкое признание.

В последние десятилетия колониального господства функционализм стал кодексом антропологов, утверждавшим необходимость длительной, интенсивной, требующей личного участия экспедиционно-полевой работы и по-настоящему эффективного использования замечательно запасника хорошо сохранившихся и легко доступных исследователю инонациональных культур. Широко принятая практика «непрямого правления» со-

хранила архаические институты, часто даже упрочивая и укрепляя их, а эффективность Pax Britannica обеспечивала возможность исследований и доступность интересующих антропологов территорий. Марксисты часто называли функционализм Малиновского «службой империализма». Я не думаю, что колониальная империя просуществовала хотя бы на день дольше благодаря революционизированной Малиновским антропологии, но антропологов действительно приглашали для консультаций при подготовке колониальных администраторов. И все же роль функционализма Малиновского весьма значительна также и потому, что благодаря ему антропологи могли наилучшим образом использовать существующую политическую обстановку. Как русской этнографии оказалась на пользу практика высылки неугодных в Сибирь, так и английская антропология много выиграла от использования романтических устремлений молодых ученых, предоставляя им возможность (и субсидии) натурализоваться в инонациональной культуре во имя науки.

Однако не все составные созданного Малиновским «коктейля» относятся к популистской или органистической теориям. Некоторые их элементы он категорически не желает принимать, и это неприятие оказывается весьма существенным в его позиции. Гегельянцы и восточноевропейские романтики глубоко впитали понятие, которое Эдмунд Бёрк формулировал как сотоварищество прошлого и настоящего. Они почитали прошлое и манипулировали им в сиюминутных целях. Малиновскому это было знакомо до мельчайших деталей: в Кракове каждый раз точно в назначенный час с башни главного собора слышится звук трубы, неожиданно прерывающийся, — память о том, как в XIII в. трубач тревожным сигналом предупредил горожан о надвигающихся с востока вражеских полчищах и погиб, пронзенный татарской стрелой. Крако-вянин Малиновский перестал водить компанию с романтиками, когда по достоинству оценил такую трактовку истории.

В этом пункте он расходится со сторонниками органистической теории и присоединяется к позитивистам. Он относится к прошлому первобытных обществ, поскольку это прошлое не поддается надежной проверке, как эмпирики обычно относятся к трансцендентному. В дописьменных обществах прошлое фактически недоступно исследованию. То, что оказывается доступным, есть *использование прошлого* — мифов, легенд, генеалогий, ритуальных актов — *в настоящем*. Таков и был рецепт, предложенный Малиновским: использовать «вспоминаемое» (а может быть, и придуманное) прошлое, чтобы объяснить настоящее, но всячески избегать исторических спекуляций. Вспоминаемое прошлое есть отражение законов настоящего и должно интерпретироваться только так и не иначе.

Но довольно академических рассуждений. Характерное для Малиновского сочетание органистических и позитивистских элементов позволило ему не один раз, но дважды повергнуть в прах фрэзеррианскую антропологию, объявить вне закона свойственную ей практику изолирования личных верований и убеждений, рассмотрения их вне общего культурного контекста, практику домисливания — а фактически измысливания — про-

шлого. Созданная Малиновским теория романтического позитивизма, или синхронного органицизма, явилась чем-то совершенно новым.

Однако трудно удержаться от размышлений по поводу того, не было ли это слияние различных элементов в единое и новое целое некоей уступкой политическим склонностям автора. Малиновский был националистом в культуре и интернационалистом в политике. То, что он писал в конце жизни в книге, опубликованной уже после его смерти, доказывает, что он мечтал о таком интернациональном устройстве, которое сочетало бы в себе лучшие черты империи Габсбургов, с одной стороны, непрямого правления, практикуемого в колониях правительством Великобритании, — с другой, и принципов Лиги Наций — с третьей. Культурная независимость должна была влиться в централизованное политическое устройство. Он совершенно четко видел, каким образом политический национализм манипулирует прошлым. Созданный же им вид функционализма автоматически освобождал Малиновского от любых императивов, навязываемых Историей, но в то же время позволял дать волю собственному (и не только собственному) национализму культурному.

Таковы корни а-историзма, доминировавшего в английской социальной антропологии в течение многих десятилетий, а в некоторой степени сохранившегося и до сего дня.

ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН

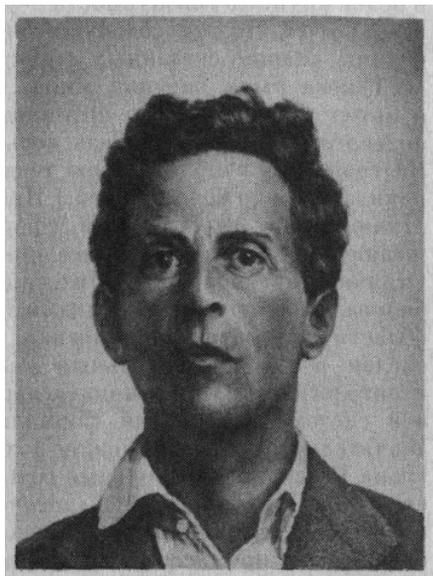
Как и Малиновский, Витгенштейн приехал в Англию до первой мировой войны. Родом он был из Вены, из очень богатой семьи. Витгенштейн приехал изучать инженерное дело в Манчестере, но заинтересовался проблемами оснований математики. Выяснив, где можно заняться изучением этих проблем, он отправился в Кембридж, к Бертрану Расселу. Там он впитал относящиеся к данному предмету идеи Рассела, Уайтхеда, Пеано и Фреге.

Во время первой мировой войны Витгенштейн воевал в Италии; его соотечественник и родич Фридрих фон Хайек вспоминает, как встретил Витгенштейна на вокзале в Инсбруке, в то время весьма важном перевалочном пункте, когда тот направлялся на Северо-Итальянский фронт, на передовую. В конце войны он был взят итальянцами в плен. Среди вещей, которые были при нем, находилась рукопись «Логико-философского трактата», которому суждено было со временем принести автору не только славу, но и степень доктора философии Кембриджского университета. Один из экзаменаторов («оппонентов», как принято говорить в Советском Союзе) Витгенштейна, комментируя диссертацию, заметил, что, с его точки зрения, это гениальная работа, и что даже если он и ошибается, оценив ее столь высоко, то она во всяком случае вполне соответствует уровню требований, предъявляемых в Кембридже к диссертациям на соискание звания доктора наук. Заметим, кстати, что докторская диссертация Малиновского, представленная полутора десятками лет ранее, также получила весьма высокую оценку, будучи принята *sub auspiciis Imperato-*

gis *. В начале века и Австрия, и Великобритания были монархиями, каждая имела своего государя; однако в Кембридже не существовало традиции обращаться к авторитету монарха, чтобы дать высокую оценку научной работе.

Имя и авторитет Бертрана Рассела помогли Витгенштейну сохранить в плену не только жизнь, но и рукопись. Диссертация была опубликована отдельной книгой, включавшей как немецкий оригинальный текст, так и его перевод на английский.

Интересно, что и здесь просматривается некая связь между двумя мыслителями: один из переводчиков трактата Витгенштейна на английский язык был и издателем книги, содержащей весьма важное эссе Малиновского о проблемах языка и смысла, где его взгляды резко отличаются от тех, которые позже высказывает и популяризирует Витген-



ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН

1930-е годы

штейн. Однако пути их никогда прямо не пересекаются.

«Трактат» Витгенштейна остался единственной книгой, опубликованной автором при жизни, хотя посмертно было издано множество его работ. «Трактат» излагает теорию о языке и мире, о том, каким образом язык и мир отражают друг друга. Здесь не место задерживаться на деталях. Нам важны определенные общие положения, которые на этой стадии работы Витгенштейн трактует как нечто само собой разумеющееся. Позиция автора являла собой в чистом виде крайний вариант атомистической и универалистской модели познания. Витгенштейн считает самоочевидным, что познание имеет ту форму, которой с самого начала наделяет его атомистическая теория. Знания, или система смыслов, по сути у всех людей одинаковы.

Если и существуют культурные различия, они суть лишь некие несообразности, помехи, которые на самом деле не следует учитывать при серьезном рассмотрении фактов или создании обобщающей эти факты теории.

И язык и мир состоят из гомогенных элементов, что и позволяет и тому и другому отражать друг друга; когда эти элементы составляются

* По благожелательной рекомендации государя (лат.)

в более крупные совокупности — совокупности смыслов или совокупности реальностей, то эти совокупности суть лишь собрания отдельно взятых, и лишь внешне связанных структурных кирпичиков.

Такова была картина мира, представленная юным Витгенштейном, и автор утверждал, что истинность этой картины вряд ли может быть подвергнута-сколь угодно-нибудь серьезному сомнению. (Хотя впоследствии Витгенштейн изменяет свою точку зрения, присущий ему догматизм не покидает его до конца жизни.) Предложенная в трактате картина мало чем отличается от классической, сформулированной эмпириками теории, нашедшей в XVIII в. наиболее яркое выражение в работах Давида Юма. Отличало предложенный Витгенштейном вариант то, что его работа изобиловала понятиями, терминами и обозначениями, пришедшими из новой области математической логики, в которую в книге этой автором был сделан весьма значительный вклад. Природа как семантических, так и онтологических кирпичиков нашего мира моделировалась согласно новой системе исчислений формальной логики и теории множеств. Есть значительное сходство между позициями молодого Витгенштейна и Бертрана Рассела в его молодые годы. Интересно, что именно Рассел назвал свою тогдашнюю позицию «логическим атомизмом». Разница между двумя юными мыслителями заключается в том, что Витгенштейн гораздо более бескомпромиссен и максималистичен в своих формулировках. С позицией «логических позитивистов» Венского кружка, влияние Витгенштейна на которых было значительным, его сближало резкое отграничение познавательных или научных аспектов человеческой жизни от иных видов деятельности человеческого разума. Витгенштейн никоим образом не оставлял без внимания эти аспекты и, как представляется, интересовался взглядами Лихтенберга, Киркегора, Шопенгауэра и Толстого. Однако трактат его характеризует жесткое разделение — поистине жестокий апартеид — между миром науки, ассоциируемых идей, логики и доказательств, с одной стороны, и миром живых значений — с другой. Этот последний объявляется чем-то совершенно недоступным не только демонстрации и доказательствам, но даже и артикулированию.

Разграничивая в теории эти два мира — научно-артикулируемый и мистически-невыразимый, Витгенштейн тем не менее умудряется, так сказать, разделаться с ними обоими в одной небольшой книге и в одном и том же стиле. Это стилистическое единство придает книге тот особый характер, ту художественную ценность и обаяние, которые превратили философский трактат в произведение высокой поэзии. Примерно в это же время Т. С. Элиот трансформировал английскую поэзию, насыщая ее мистическими, религиозными, консервативными понятиями, включая в поэтические произведения прозаические элементы, извлекаемые из обыденной жизни и до тех пор считавшиеся непригодными для изысканных стихов и поэм. Витгенштейн создал произведение, в котором в высшей степени специальные, технические разделы трудной математической части были буквально без швов сварены в единое целое с афористическими утверждениями о смысле человеческой жизни. Невыразимость в смысле

ограничения пределов круга логических исчислений соединялась с невыразимостью элементарных, «экзистенциальных» аспектов человеческой жизни. Невыразимость глубин человеческой жизни связывалась с технически ограниченными возможностями системы исчислений.

Такая полярность не только усилила обаяние книги, но привела к некоему раздвоению влияния ее автора. Поначалу читатели-англосаксы и венские позитивисты сочли, что истинное значение «Трактата» — в его научных разделах, и восприняли мистицизм последних страниц как нечто необязательное, как некую венскую подливку к основному блюду. Те же, кто познакомился с книгой несколько позже, часто придавали этому труду совершенно обратное значение. Однако даже в мистических разделах своей книги Витгенштейн оставался универсалистом. Невыразимое, которому столь много места уделено в конце книги, является идентичным у всех людей и для всех. Оно остается — как и в математических разделах книги — слепым к культурным различиям. Оно и не предназначено быть каким-либо образом связано с той или иной культурой, с тем или иным временем. Душа человека, как и наука, существует *вне* каких бы то ни было специфических традиций. История и разнообразие культур могли бы вообще не существовать. В самом лучшем случае они могут заинтересовать филолога — собирателя лингвистических курьезов.

Опубликовав свой трактат, Витгенштейн на некоторое время удалился от философии. Он «отправился в поле» и — не очень долго — работал учителем сельской школы в Австрии. Это «хождение в народ» не принесло ему ни морального, ни профессионального удовлетворения. Какие бы достоинства ни открылись Льву Толстому в душе русского мужика, Витгенштейну не удалось обнаружить ничего подобного в душе австрийского крестьянина. Его замечания по поводу моральных качеств односельчан весьма резки. Интересно, что в то же время Витгенштейн отдает свое весьма значительное состояние родственникам, полагая, что они и так богаты, и его дар не сможет их развратить еще более. Но популярность его «Трактата» была столь велика, что в 30-е годы он получает должность профессора в Кембриджском университете и звание члена совета Тринити-колледжа. Известно, что в Кембридже он всячески уклонялся от участия в торжественных университетских церемониях и прославился тем, что главным предметом обстановки в его квартире был шезлонг. Известно также, что он очень любил ходить в кино.

Очень важно, однако, что в этот период (а может быть, и несколько ранее) Витгенштейн испытывает глубокую неудовлетворенность своей прежней концепцией и заменяет ее другой, совершенно противоположной. Вовсе не представляя себе исторических корней ни той ни другой, он приходит к убеждению, что возможны лишь две альтернативные идеи, и если одна неверна, то другая *не может не быть истинной*. И если попытаться охарактеризовать это *volte face* * кратко, то можно сказать, что от крайнего универсализма своей юности Витгенштейн переходит к столь же крайнему органицизму. Теперь уже суть языка заключается не в стандар-

* Полный поворот, резкое изменение взглядов (*фр*)

тизированном отражении гомогенных фактов столь же стандартизированным языком (как он утверждал ранее). Наоборот, суть человеческого мышления и языка в их глубокой и полиформной включенности в повседневную деятельность человека, в конкретную жизнь некоей специфической культуры. Культурный обычай есть нечто конечное, нормативное, самодостаточное: никакие иные объяснения невозможны. Конкретные культурные общности окончательны, суверенны, неизменяемы. Невозможно существование более высокой концептуальной суверенности. Попытка объяснить или научно исследовать мораль такой общности или иные ее свойства — то, что в прошлом считалось философией — оказалась главной ошибкой, «первородным грехом» философии. Витгенштейн и сам совершил этот грех в юности и теперь намеревался учить других, как избежать опасности, поскольку он теперь сам этому научился. Все это привело к созданию новой методике в философии: некоему подобию импрессионистической экспедиционно-полевой работы в области собственно культуры. Теперь философия должна была ограничиться описаниями, без аргументации, теоретизирования и обобщений.

Новый метод Витгенштейна воссоздавал методiku экспедиционно-полевой работы Малиновского по меньшей мере в том, что фактически внедрял синхронное наблюдение и интерпретацию с точки зрения функций. Но Витгенштейн был гораздо более непримиримым врагом теоретических обобщений, чем Малиновский. Тот избегал теоретизирования лишь там, где недоставало эмпирических оснований; Витгенштейн же отказывался от теории в принципе. Его последователи, особенно в Оксфорде, были убеждены в необходимости на практике осуществлять принципы своего учителя.

Принципы же эти буквально воспроизвели романтически-популистскую теорию культуры. Язык разнообразен в своих функциях и по самому своему существу включен в жизнь людей. Он является не логическим исчислением, но душой культуры. На самом деле, нет никаких сомнений в том, что касается истоков нового озарения Витгенштейна. Правда, он никогда не осознавал этих истоков, как никогда и не проявлял интереса к социально-политическим идеям. Но романтическое видение мира было столь неотъемлемой частью социального климата в том обществе, где он вырос, что он не мог не впитать его, не мог не обратиться к нему, когда обращение именно к этим взглядам показалось выходом — притом, как Витгенштейн ошибочно полагал, единственным — выходом из тупика, в который зашел он в развитии своих философских идей.

Витгенштейн в отличие от Малиновского впитал «романтический нектар», сам того не сознавая. Весьма заметной характерной чертой Витгенштейна было абсолютное отсутствие интереса к политическим и социальным идеологиям. Так, например, для человека, который был на три четверти евреем по происхождению, он с удивительной отрешенностью воспринял вторую мировую войну и даже рассердился, когда кто-то из его знакомых пренебрежительно отозвался о Гитлере. Мысль о поездке в Советский Союз явно не была продиктована его интересом к идеям марксизма или социализма. Круг идей, подвластных его уму, был странным обра-

зом ограничен и включал лишь логику, математику, некую абстрактную философию и мистицизм. Включенность в конечную, конкретную, самодостаточную общность в конце концов возникает в его сознании, но лишь в абстрактной, парадоксально обобщенной форме. Это нечто вроде *carte-blanche*, некий всеобъемлющий популизм, без привязки к какому бы то ни было реальному популюсу. Витгенштейн пришел к четкому осознанию конфронтации конкретного и случайного обычая с абстрактным и доказательным разумом и сделал выбор в пользу конкретного, *но в абстрактной форме*.

ДВА КОНТРАСТИРУЮЩИХ ПУТИ

И Малиновский, и Витгенштейн оба были подданными Франца Иосифа. Малиновский испытывал (и высказывал) восхищение и преданность многонациональной империи и ее культурному либерализму, но в 1914 г. предпочел экспедиционно-полевую работу на островах Тихого океана участию в войне. Витгенштейн служил своему кайзеру в *Kaiserliche und Konigliche* * армии на фронтах Северной Италии. Правда, мы не знаем, с какой степенью энтузиазма он это делал, но какая-то часть его внимания, несомненно, была отвлечена от выполнения воинских задач, так как он был занят созданием труда, впоследствии признанного шедевром философской мысли. Нам очень мало известно о его политических взглядах, но есть основания предполагать, что их вовсе не существовало.

И Малиновский, и Витгенштейн впоследствии обосновались в Англии, и со временем каждый из них возглавил свое направление в науке. Начиная с 20-х годов нашего века стало практически невозможным заниматься социальной антропологией, если ты не исповедовал и не соблюдал норм, установленных в этой науке Малиновским. И хотя произошли некоторые изменения, данная дисциплина сохраняет черты, приданные ей «антропологом № 1». Например, до сего дня, факультет социальной антропологии Кембриджского университета не отменил установления, согласно которому все соискатели степени доктора философии должны вести экспедиционно-полевые работы. Соискатель же, исследующий антропологические проблемы сугубо теоретически или основывающийся на свидетельствах документальных источников, может отправляться за докторской степенью на другие факультеты — исторический или обществоведения. (На практике это правило часто применяется расширительно или не соблюдается вовсе, но эти нарушения тщательно скрываются.)

После 1945 г. долгое время было практически невозможно профессионально заниматься философией, не подчинившись принципам и не применяя методологии Витгенштейна. Опубликованная мною в 1959 г. книга, в которой я выступил с критикой основных положений Витгенштейновой школы⁵, не получила ни одной рецензии в ведущем философском журнале страны, что фактически явилось ее официальным осуждением. Сейчас ситуация несколько изменилась в сторону большего эклектизма, но отнюдь не в сторону отказа от Витгенштейновой парадигмы. Влияние философии

* Официальное название австро-венгерской армии

Витгенштейна на смежные области науки также остается весьма значительным.

Интересно, что взгляды обоих мыслителей основывались на некоей полярности, которая и составила неотвязный мотив последних лет империи Габсбургов, вобрав в себя две противоположные модели человеческого разума: одну, характерную для индивидуалистов, склонных размышлять над достижениями современной физики и математики, а также индустриальной экономики; другую для коллективистов, стремящихся понять, сохранить, защитить и идеализировать жизнь некоей деревушки где-нибудь в Карпатах или на берегах Дуная. Это была противоположность открытого универсализма, ищущего утверждения посредством логики, равно связующей всех людей, и склонного к закрытости партикуляризма, отрицающего любое абстрактное и обобщенное объяснение и принимающего лишь такое толкование, какое допускают образ жизни и обычаи, взятые сами по себе, во всем их разнообразии.

Способы, которыми два мыслителя использовали эти подспудные тенденции, были совершенно различны. Малиновский воспринял методы полевой работы восточноевропейского популизма, обосновывая их, как это ни парадоксально звучит, принципами венского позитивизма, и применил их в разработке сюжетов социальной антропологии. Витгенштейн в конечном счете воспринял тот же популизм, но обосновывал его принятие *крушением* венского позитивизма и применил для изучения человечества *в целом*. Для Малиновского наблюдение и описание тесно сплетенных элементов культуры было результатом применения идей Венского кружка, в то время как для Витгенштейна такое наблюдение и описание явилось альтернативой тем же идеям. Малиновский соединил черты, взятые с двух противоположных сторон габсбургского спектра идей, и придерживался выработанной в результате этого позиции в течение всего периода своей профессиональной зрелости. В отличие от него Витгенштейн пережил резкую смену одной четкой позиции другой — не менее четкой, но совершенно противоположной, причем обе эти позиции являлись крайним и бескомпромиссным выражением сначала одной, а затем противоположной стороны того же габсбургского спектра идей. В юности он сообщил человечеству, что его — человечества — речь, подозревает ли человек об этом или остается в неведении, есть результат применения единой универсальной логики, недавно открытой и выявленной исчислениями теории множеств и изучением основ математики. Разнообразие культур и языков — это лишь не имеющие отношения к делу помехи, не вносящие ничего реального в реальное дело полагания смысла. Все остальное, что человеческая душа переживает и ценит, находится вообще вне пределов речи. Следовательно, невыразимое, так же как и произносимое, по сути своей одинаковы у всех людей. Все мы — одно: и в том, что говорим, и в том, о чем молчим. Позднее Витгенштейн утверждает, что истинна противоположная точка зрения: человечество должно согласиться с владичеством своих концептуальных или языковых обычаев во всем их разнообразии и не должно ни в коем случае искать им объяснения, равно как

и оправдания навязываемых ими правил и норм. Описание фактического вербального поведения человека и контекста этого поведения есть не только единственно правильный, но и единственно возможный метод в философии. Неспособность применить эти рекомендации на практике Витгенштейн сравнивает с болезнью и считает своей неотложной задачей — и задачей своих последователей — *излечение* от этой болезни, а ни в коем случае не формулирование соблазнительных контртеорий. Эти новые правила должны были теперь определять предмет науки и процедуру его исследования, не допуская возможности подвергнуть сомнению саму позицию, поскольку — как представлялось — позиции вовсе не существовало.

Что же подвигнуло Витгенштейна принять эту новую философию столь безоговорочно? Как представляется, над ним довлело непреодолимое интуитивное убеждение, что возможны лишь две точки зрения, и если одна из них явно не годится, вторая не может не быть истинной. *Tertium non da-tur* *. Это неколебимое убеждение объясняет как эволюцию мыслителя, так и ее причины, т. е. что именно с такой неизбежностью привело его к взглядам зрелого периода его жизни. Но откуда же такая неколебимость? Ведь эта интуитивно воспринятая идея не была самоочевидной; более того, она даже не была истинной. Почему же она показалась ему именно такой?

Приходится заключить, что, видимо, сам того не узнавая, Витгенштейн глубоко воспринял политическую дилемму, владевшую умами того общества, в котором он вырос. Существовавшая в этом обществе в своем неприкрытом виде, в уме мыслителя эта дилемма возродилась в специфическом одеянии семантико-логических проблем, которые заинтересовали студента, изучавшего математику и инженерное дело. Универсализм либо популизм? Интуитивно воспринятая дилемма и стала руководить течением его мыслей. Как философ он пропускает ее через себя и воспроизводит в крайней форме. В конце концов он учит человечество вести себя так, будто оно существует в тесных рамках некоей карпатской деревушки, и относиться к своей культуре, к *любой* культуре как к самодостаточной. Все человечество оказывалось привязанным к зеленой деревенской лужайке. Он выбрал популизм для всех нас (за всех нас) и заявил, что иного нам не дано.

Однако суть дела заключается в том, что большинство наших проблем возникает, когда мы начинаем *выбирать*ся из состояния, более или менее напоминающего ту самую карпатскую деревню, и пытаемся приблизиться к Венскому центру. Традиции, выработанные Малиновским и его школой, помогли нам в значительной степени осознать стоящие перед нами трудности. Философия же, абсолютизирующая одну сторону спектра идей и поэтому неспособная не только понять, но даже увидеть те изменения, которые произошли и происходят с человечеством, вряд ли может быть нам полезной.

* Третьего не дано (*лат.*).

- ¹ «Популизм» автор интерпретирует как такое отношение к познанию и истине, при котором они ставятся в зависимость от ценностей и установок того или иного этноса, народа и не рассматриваются независимо от оценочных суждений. — *Примеч. ред.*
- ² В последние годы опубликованы работы, посвященные творчеству Б. Малиновского и содержащие библиографию его трудов, изложение принципов и историю его школы. См.: *Miedzy dwoma swiatamy* — Bronislaw Malinowski. Warszawa, 1985; *Brozi K. J. Antropologia funkcjonalna Bronislawa Malinowskiego*. Lublin, 1983; *Никущенко А. А.* Из истории английской этнографии: Критика функционализма. М., 1986.
- ³ *Revolution in Philosophy*. L., 1956.
- ⁴ Интересно отметить, что как раз тогда, когда Малиновский в Закопане впитывал идеи Маха, в деревушке всего в нескольких милях от этого курорта Ленин опровергал Махову философию.
- ⁵ *Gellner E. Words and Things*. L., 1959.

Авториз. пер. с англ. И. М. Бессмертной

НОВЫЕ НАУЧНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

Л. П. Репина

СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: НОВЕЙШИЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ БРИТАНСКОЙ И АМЕРИКАНСКОЙ МЕДИЕВИСТИКЕ

Стремление к обновлению теоретико-методологического арсенала, резко возросшее в западной исторической науке в послевоенные десятилетия, привело к пересмотру традиционных представлений об историческом процессе и возможностях его познания. В историографии, как и в других областях гуманитарно-социального знания, последовательно проявились и оптимистические воззрения на научно-технический прогресс, на основе которых сложились сциентистские подходы, и пессимистическая реакция, возникшая в результате осознания негативных его сторон. Именно последняя привела к активной разработке проблемы человека в философии и к появлению «неогуманистической» тенденции в культурологии.

Сложившаяся ситуация в каждой стране — общественно-политическая, общеинтеллектуальная, историографическая — отличалась своими особенностями, которые определили своеобразие «новой исторической науки» в ее национальных вариантах¹. Общим же было движение за аналитическую междисциплинарную историю, обогащенную теоретическими моделями и исследовательскими методами общественных наук, в противоположность традиционной истории, которая рассматривалась исключительно как область узко понятого гуманитарного знания. В результате становления и развития «новой исторической науки» значительно расширились предмет, проблематика и методы исторического исследования, были разработаны новые, более эффективные приемы анализа исторических источников, введено в оборот множество исторических фактов. Постепенно «новая история» расширила сферу своего влияния и заняла ведущее место в современной зарубежной историографии. Западногерманский историк Ю. Кокка назвал «новую историческую науку» «теоретически ориентированной историей»². Правильнее было бы, видимо, назвать ее «аналитически ориентированной», поскольку речь идет об ориентации не на общую теорию истории, которая, напротив, отрицается, а на разработку научных принципов и критериев анализа, на использование в историческом иссле-

довании аналитических методов, моделей, понятий других общественных наук.

Несмотря на внутреннюю неоднородность движения за «новую историческую науку», те общие черты, о которых уже говорилось, способствовали его относительной консолидации и организационному оформлению, которое проявилось в создании новых журналов (в том числе международных), научно-исследовательских центров, научных обществ, в выпуске серийных публикаций и коллективных сборников, в работе многочисленных научных конференций. С другой стороны, шел процесс дифференциации: резкое расширение самого предмета истории, рост числа и разнообразия изучаемых объектов и методов их исследования, а также способов обработки источников привели к выделению новых субдисциплин, их организационному оформлению как в научной сфере, так и в системе образования.

В области экономической истории развитие «новой исторической науки» привело к появлению новых моделей, заимствованных из экономической науки, к усложнению понятийного аппарата, углубленной специализации исследований, широчайшему применению количественных методов. В области политической истории ее влияние выразилось в смещении интереса историков от изучения исторических событий, личностей, отдельных конфликтов к исследованию политических структур, их функционирования и эволюции в социальном контексте. Однако ведущей областью конкретно-исторических исследований «новой исторической науки» стала социальная история.

Развитие социальной истории в Великобритании и США имело специфические черты, которые, с одной стороны, отражают особенности сложившегося соотношения сил различных традиций в национальных историографиях, а с другой — особенности влиявших на ее развитие внешних факторов.

Становление социальной истории в британской историографии как самостоятельной области научного исторического знания происходило в 20—40-е годы. Понятие «социальная история» применялось, в частности, в отношении тех работ, в которых освещалось все разнообразие повседневной жизни и деятельности людей в историческом прошлом — условия труда и быта, особенности образа жизни, элементы материальной и духовной культуры. Наиболее яркое воплощение эта концепция социальной истории нашла в трудах выдающегося либерального историка Дж. М. Тревельяна³. Однако большая часть исследователей долгое время отводила социальной истории роль «младшей сестры» экономической истории, подчиняя рассмотрение социально-исторических сюжетов собственно экономической проблематике.

В послевоенный период в условиях господства традиционной консервативной историографии в области политической и административной истории и самоизоляции экономической истории позитивистского толка марксистское направление английской историографии, сформировавшееся в 40—50-е годы, создавало новую социальную историю «на пустом месте», в то время как во Франции, например, эта историографическая ниша уже

была занята школой «Анналов». Если во Франции между историками марксистами и немарксистами длительное время существовало «неписаное джентльменское соглашение», по которому первые ограничивали себя преимущественно социально-экономической историей и историей классовой борьбы, отдавая вторым в безраздельное обладание проблемы истории ментальностей⁴, то в Англии именно историки-марксисты, не забывая о социально-экономической истории и истории классовой борьбы, явились пионерами в исследовании массового сознания и поведения людей прошедших эпох. Огромное влияние на формирование «новой социальной истории» в Англии оказали работы Э. Томпсона, К. Хилла, Э. Хобсбоума Дж. Рюде, Р. Хилтона, и не только их конкретные исследования, но и теоретико-методологические статьи, а также критические обзоры и огромное число рецензий на работы социальных историков⁵. Парадоксально, но в условиях острого кризиса традиционного вигско-либерального историзма именно британским марксистам пришлось в 50-х — начале 60-х годов в борьбе с экономическим детерминизмом и вульгарным социологизмом школы Нэмира отстаивать значение идей в историческом процессе. Они, по выражению А. Л. Мортонна, успешно продвинулись «от общего утверждения, что люди являются созидательной силой истории, к точному и детальному представлению о том, кто были эти „люди“ на каждом этапе и что они в действительности делали и думали...»⁶. Лишь позднее, во второй половине 60-х годов, стали появляться работы, написанные под влиянием социологии Вебера и под непосредственным воздействием французской школы «Анналов», которое вначале ограничивалось областью исторической демографии (работы Кембриджской группы по истории народонаселения и социальной структуры), а в 70-е годы проявилось в так называемой истории народной культуры⁷. В американской же историографии, и особенно в медиевистике, наоборот, влияние французской «новой социальной истории» было и остается определяющим.

Из числа других факторов, придавших характерные черты социальной истории в Англии, следует назвать сильные, вековые традиции различных школ локальной истории и исторической географии. В данном случае немалую роль сыграла и активная позиция британской социологии, которая в отличие, например, от американской всегда сохраняла интерес к истории, а также влияние английской социальной антропологии, обладавшей богатейшим практическим опытом.

Интерес к изучению социальных отношений развивался первоначально в рамках историко-социологических исследований. Но решающую роль в обогащении социальной истории и изменении ее природы сыграло движение за «историю снизу», или «народную историю». Подъем массовых общественных движений, нуждавшихся в формировании исторического самосознания, стимулировал изучение прошлого угнетенных и эксплуатируемых слоев населения и народов, «спрятанных от истории» и привел, в частности, к выделению таких субдисциплин, как «новая рабочая история», «женская история», «крестьянские исследования» и др.⁸ Кроме того, в резко возросшем интересе к социальной истории нашла свое выражение потребность в целостном понимании истории развития человечества. Бур-

ный *рост социальной истории* происходил на эклектической методологической основе, что проявилось и в конкретных исследованиях, и в многочисленных дискуссиях о предмете, методах и статусе социальной истории. В ходе дискуссий 70-х — начала 80-х годов, носивших, как правило, международный характер¹⁰, выявились различные тенденции в понимании предмета и содержания социальной истории. Одни исследователи, рассматривая социальную историю как промежуточную область между экономической и политической историей, ограничивали ее задачу изучением социальных структур в узком смысле слова, т. е. исследованием истории социальных ячеек, групп, институтов, движений (так называемая социально-структурная история). Другие стремились постичь человеческое общество в его целостности, исследуя социальные связи между индивидами.

В 70-е годы происходит и явный сдвиг интересов социальных историков от исследования структурных изменений к ментальным представлениям, ценностям, обычаям, моделям поведения и т. п., т. е. от социологически ориентированной, социально-структурной истории к антропологически ориентированной, социально-культурной истории, или исторической антропологии, претендующей на главенство в исторической науке". Этот поворот определялся прежде всего объективными методологическими трудностями: социально-научные теории, облегчающие анализ структур и процессов, оказались недостаточными, чтобы связать его с изучением деятельности индивидуальных и коллективных субъектов истории.

Сторонники и теоретики исторической антропологии обвинили представителей социально-структурной истории в игнорировании гуманистической стороны истории и призвали отказаться от рассмотрения надличностных структур и процессов. Начав с народных низов, антропологическая история постепенно включила в свой предмет поведение, обычаи, ценности, представления, верования всех социальных групп, независимо от их положения в общественной иерархии, превратив «историю снизу» в «историю изнутри» и поставив перед собой задачу синтеза всей исторической действительности в фокусе человеческого сознания (в «субъективной реальности»). Несомненным достижением этого подхода к социальной истории является разработка методов реконструкции стереотипов сознания, глубинной программы человеческой деятельности, заложенной в культурной традиции и нашедшей выражение как в письменных источниках, так и в предметах материальной культуры, произведениях искусства и т. д.¹²

Интересно, что, по данным опроса американских медиевистов, уже в 1975 г. большинство из них в ответе на вопрос, методы каких наук нужно использовать историкам в своих исследованиях, первыми назвали антропологию и демографию¹³. Однако наибольшее внимание британских и американских историков привлекли проблемы истории массового сознания и «народной культуры». Основные направления изучения «народной культуры» были заложены работами К. Томаса, Н. Земон Дэвис, А. Мак-фарлейна, П. Верка и др., которые ввели в научный оборот новые исторические факты, характеризующие особенности духовной жизни простых лю-

дей, уровень их грамотности, язык, знание окружающей природы, многообразные проявления социальной активности¹⁴. «Народная культура» трактуется очень широко, как система разделяемых абсолютным большинством общества понятий, представлений, ценностей, верований, символов, ритуалов, имеющих в то же время множество региональных вариантов и различий в соответствии с социальным статусом, профессиональным занятием, общим образовательным уровнем ее носителей. Неотъемлемой частью истории «народной культуры» стали исследования по истории «народной религии» и «народной реформации»¹⁵.

Историки марксистской и радикальной ориентации связывают изучение проблем «народной культуры» с исследованием особенностей идеологии различных социальных слоев и интеллектуальной гегемонии господствующих классов¹⁶. Модель «культурной гегемонии» А. Грамши рассматривается как средство преодоления методологических трудностей, заложенных в теоретических установках «истории ментальностей», с одной стороны, и в концепции «классового сознания» — с другой. Проблематика истории «народной культуры» обогащает исследование массовых социальных движений, по-новому освещаются ценностные системы, умонастроения, модели поведения, «политическая культура» их участников.

В 70-х — начале 80-х годов социальная история все решительнее заявляет о своих правах на особый статус, все больше исследователей подчеркивают интегративную функцию социальной истории в системе исторических дисциплин¹⁸. Один из ведущих британских социальных историков, К. Райтсон, писал: «Общество есть процесс. Оно не бывает статичным. Даже его кажущиеся наиболее неподвижными структуры выражают равновесие между динамичными силами. Для социального историка главная из всех задач состоит в том, чтобы уловить этот процесс, одновременно обнаруживая долговременные сдвиги в социальной организации, в общественных отношениях и в тех понятиях и ценностях, в которых эти социальные отношения воплощаются»¹⁹.

Иными словами, на повестку дня ставится вопрос о практическом применении в конкретно-историческом исследовании комплексного метода социального анализа, опирающегося на последовательную комбинацию системно-структурного и субъективно-деятельностного подходов.

В середине 80-х годов настойчиво зазвучал призыв к преодолению антитезы структурного и антропологического подходов, к синтезу этих аспектов социальной истории. Одновременно росло осознание взаимодополнительности новых междисциплинарных и традиционных исторических методов, сохранивших свое центральное место в исследовательской практике²⁰. Таким образом, в полной мере проявились специфические закономерности развития науки, регулирующие последовательную смену этапов прорыва, накопления конкретных исследований и их синтеза. Американский социолог и историк Ч. Тилли, отрицая в принципе возможность «практической реализации тотальной истории», или истории общества, понимаемой им как история всех общественных отношений, сформулировал главную задачу социальной истории следующим образом:

реконструкция человеческого опыта переживания крупных структурных изменений. Решение этой задачи укладывается им в трехступенчатую программу: 1) исследование крупных структурных изменений, 2) описание жизни простых людей в ходе этих изменений, и, наконец, 3) нахождение связи между первым и вторым²¹.

В этих и подобных им интерпретациях сторонников диалектического метода историческая антропология не рассматривается как самодостаточный подход, способный обеспечить целостную реконструкцию исторического прошлого человечества. Задачи исторической науки не ограничиваются изучением «человеческого фактора», анализ макроструктур и макропроцессов не выводится за рамки исторического исследования, а является, наряду с постижением «субъективной реальности», одним из необходимых его компонентов. Категории «исторического опыта» и «исторического переживания» образуют основу внутренней связи субъекта истории и объективных (материальных и духовных) условий его деятельности.

В ходе дискуссии о взаимоотношении истории и антропологии в журнале «Хисторикал методе» была отмечена необходимость преодоления негативно сказавшихся на обеих дисциплинах последствий раскола между социальной и культурной антропологией. Американский историк Д. Ратман дал яркую метафору двойственности истории как науки. История предстает в образе как бы двуликой Клио, которая с одной стороны сестра милосердия Флоренс Найтингейл, облегчающая человеческую боль, а с другой — бесстрастный естествоиспытатель Мария Кюри. В отношениях с социальной и культурной антропологией, по мнению Ратмана, могут быть реализованы обе стороны Клио, что позволит истории превратиться в «гуманистическую историческую общественную науку», в которой «сестра Найтингейл получит шанс открыть радий»²².

Укрепившееся в последнее десятилетие понимание двойственной природы истории и необходимости сочетания структурного и антропологического подходов в социально-историческом анализе явилось наиболее позитивным результатом теоретических исканий и дискуссий, существенный вклад в которые внесли представители западной марксистской историографии, философии, социологии, антропологии²³.

Среди социальных историков все больше растет осознание того, что историческая антропология, несмотря на специфические интегративные характеристики своего предмета, не может сама по себе обеспечить целостное рассмотрение исторической действительности, что для исторического объяснения недостаточно выяснить «картину мира», те представления и ценности, которыми люди руководствовались в своей деятельности, а нужно также выявить, чем определялось содержание и изменение этих представлений, ценностей и т. п., т. е. внести историчность в изучение ментальности. И это верно. Ведь ментальность эпохи, выступая как одно из объективных условий формирования индивидуального или группового обыденного сознания, не исчерпывает тем не менее всех его предпосылок. Объективные процессы, являющиеся потенциальными причинами деятельности людей, столь же нуждаются в специальном исследовании, сколь

и факты обыденного сознания, через которые они реализуются. Таким образом, будучи необходимым условием исторического понимания, восстановление и описание социокультурных представлений, индивидуальной и групповой психологии не является достаточным для исторического объяснения. Исследование механизма трансформации потенциальных причин в «актуальные» мотивы человеческой деятельности, имеющей диалектический субъект-объектный характер, предполагает комплексный анализ обеих ее сторон.

Если же анализ объективной стороны общественного развития выводится за скобки исторического исследования, то культурно-психологическая характеристика индивида или группы автоматически превращается в универсальный объяснительный принцип. В этом случае развенчание позитивистской социально-структурной истории, игнорировавшей субъективный фактор, приводит не к постижению целостной исторической реальности, а к замене ее столь же односторонней феноменологической социально-культурной историей, которая, декларируя включенность объективной реальности в реальность субъективную, ограничивается анализом последней.

Ситуация, сложившаяся в «новой социальной истории», может быть проиллюстрирована на примере двух ее наиболее развитых субдисциплин: истории семьи и локальной истории.

Еще в 1964 г. возросший интерес британских историков к междисциплинарным исследованиям, и в частности к возможностям использования данных демографии и количественных методов для исследования социальных связей в малых группах, привел к созданию Кембриджской группы по истории населения и социальной структуры. В 60—70-х годах членами группы был опубликован ряд работ, в которых рассматривалась динамика народонаселения Великобритании в новое время в связи с экономическим развитием страны и социальными сдвигами. Деятельность этой группы стимулировала разработку проблематики демографической истории и в британской, и в американской историографии²⁴. Главной темой исто-рико-демографических исследований по XIV—XV вв. стали, естественно, последствия Черной смерти 1348 г. Исследования велись, как правило, в непосредственной связи с изучением эволюции экономической конъюнктуры и с использованием таких косвенных свидетельств, как цены на сельскохозяйственные продукты, фрагментарные данные о падеже скота, об урожайности зерновых, о заработной плате наемных рабочих, об уплате феодальных платежей, фиксирующих смену держателя, протоколы манориальных судов, завещания. Для XVI—XVIII вв. резко расширяется источниковая база демографической истории, появляются необходимые условия для детального изучения основных демографических характеристик (рождаемости, брачности, смертности), демографических последствий голодовок, болезней, эпидемий, таких социальных последствий демографических и экономических сдвигов, как миграция населения, бродяжничество, нищенство, географическая и социальная мобильность и т. п.

Однако постепенно на первый план выдвинулись проблемы семьи, брака, наследования, положения женщин и детей и т. п.²⁷ История семьи стала одной из самых динамично развивающихся субдисциплин социальной истории и полем многочисленных острых дискуссий²⁸. Американский историк Л. Стоун, подводя итоги исследований в области истории семьи за 60 — 70-е годы, систематизировал их по следующим направлениям: а) демографическое (объекты исследования — основные демографические параметры: фертильность, брачность, смертность и т. п.); б) правовое (законы и обычаи, регулирующие брачные отношения, передачу собственности, наследование и т. п.); в) экономическое (семья как производственная и потребительская ячейка, женский и детский труд дома и вне его и т. п.); г) социологическое (система родства и половозрастные группы, домохозяйство и семья как общности), д) психологическое (семейные и сексуальные отношения и их восприятие людьми, нормы поведения, представления, ценности, эмоции, чувства). Прогнозируя развитие исследований по истории семьи на 80-е годы, Л. Стоун объявил возможности демографического и социального анализа исчерпанными и выделил как наиболее перспективный социокультурный подход²⁴.

Будучи сторонником мультикаузального объяснения исторических изменений вообще и истории семьи в частности, Стоун подчеркивает автономность каждого из этих подходов. Его классификация, на наш взгляд, значительно обедняет содержание исследований по истории семьи в 60 — 70-х годах и тем более в нынешнее десятилетие, когда большинству специалистов стало ясно, что только совокупность всех перечисленных подходов может обеспечить целостность рассмотрения семьи — этого идеального объекта междисциплинарного исследования. В частности, уже в 70-х годах вполне явственно обозначилась тенденция к переходу от исторической демографии к демографической истории, комплексной исторической дисциплине, рассматривающей демографические структуры и процессы в неразрывной связи и взаимодействии с экономическими, социальными, культурными. Решение проблемы связи процессов воспроизводства человека с социальным контекстом видные английские и американские историки-демографы видели во всестороннем анализе институтов брака и семьи, брачно-семейных отношений, демографического поведения и сознания и становлении на его основе «новой демографической», или «демосоциальной», истории как неотъемлемой части социальной истории³⁰.

Задачи демографического и социологического подхода к изучению истории семьи не ограничиваются, вопреки Стоуну, обеспечением фона или подготовкой холста для живописной картины ментальной истории брачно-семейных и половых отношений. Все выделенные им подходы обретают познавательную полноценность лишь тогда, когда выступают как взаимодополнительные. Не случайно многие исследования последнего десятилетия не укладываются в рамки какого-либо одного подхода, а в лучших из них, к которым можно отнести, в частности, работы американских историков Б. Ханавалт, Д. Беннет, Д. Николаса и некоторых других исследователей³¹, история крестьянской и городской семьи эпохи средневековья рассматривается комплексно, во всех ее аспектах (демогра-

фическом, экономическом, правовом, социологическом и психологическом), а также в непосредственной связи с основными тенденциями социально-экономического развития общества. Важно отметить и то, что Б. Ханавалт, не упустив ни одного из перечисленных аспектов, удалось далеко выйти за пределы локального анализа и, основываясь на фронтальном изучении протоколов манориальных судов различных районов страны в сочетании с материалами уголовных судов различных инстанций, дать совершенно новое, удивительно насыщенное и живое представление о крестьянской семье и внутрисемейных отношениях, родственных и соседских связях в английской деревне во второй половине XIV—первой половине XV в.

Американские медиевисты оспорили научную состоятельность тех моделей средневековой семьи, которые были умозрительно очерчены специалистами по более поздним периодам методом противопоставления (Э. Шортер, Л. Стоун) или отождествления с семьей нового времени (А. Макфарлейн). Их тщательно документированный анализ убедительно опроверг представления о том, что «детство» было внезапно «открыто» в новое время, что «супружеская семья в доиндустриальной Европе являлась скорее экономическим, чем эмоциональным союзом, что сердечной склонности и сексуальной привлекательности не находилось места в браке и что женщины либо систематически притеснялись, либо находились под защитой девственности»³².

Локальная история, имеющая богатейшие традиции в британской историографии, пережила свое второе рождение в процессе становления «новой исторической науки» и превратилась в «локальную социальную историю». Анализ развития локальной общности социального организма, функционирующего главным образом как естественная форма личных связей людей, предоставил социальным историкам богатые возможности для практического осуществления их стремления к целостному подходу в изучении общественной жизни прошлого на достаточно ограниченном объекте, таком, как деревня, приход, небольшой или среднего размера город.

Конечно, далеко не все локальные исследования задумываются как комплексные, но именно последние дают реальные подступы к «тотальной истории» и, следовательно, к новому историческому синтезу, способному связать крупные структурные сдвиги в развивающемся обществе и их переживание людьми, социально-историческими индивидами, отношения между которыми опосредуются их принадлежностью к тем или иным малым группам и локальным общностям. В 70—80-х годах появляется все больше локально-исторических работ, нацеленных на всестороннее изучение той или иной локальной общности, на создание коллективной биографии деревенской, приходской, городской общины. В рамках общины анализируются демографическая ситуация, структура семьи и домохозяйства, порядок и правила наследования собственности, системы родственных и соседских связей, социальная и географическая мобильность, локальные политические структуры и социально-культурные представления.

Этот комплекс вопросов намечен здесь ориентировочно. Хотя локальные рамки исследования дают историку возможность использовать весь круг источников и всесторонне исследовать объект, приходится все же иметь в виду неравномерную сохранность источников и большие сложности с установлением общих связей между всеми вышеописанными явлениями. Поэтому большинство исследователей-медиевистов работают на стыке демографической и социально-экономической истории. Широкое применение находят различные усовершенствованные варианты методики «восстановления семьи» (family reconstitution), или «метод массовых генеалогий», и разработанной представителями торонтской школы техники «восстановления деревни» (village reconstitution), заключающейся в идентификации, посемейной группировке и стратификационном анализе всех сведений о жителях той или иной деревни, содержащихся в сериях протоколов соответствующей манориальной курии и других массовых источниках.

Фронтальная проработка источников, несущих в себе разностороннюю информацию и об экономических, и о демографических, и о социальных структурах и процессах в рамках локальной общности, привела к расширению проблематики исследований. Она стала охватывать практически все проявления жизни средневековой крестьянской общины. Социально-исторические исследования на локальном уровне, выполненные в традициях торонтской школы и опирающиеся в своих исходных посылах на многочисленные работы представителей лестерской школы локальной аграрной истории в частности, показали, что в результате демографического кризиса середины XIV в. и серьезных сдвигов в крестьянском хозяйстве произошли существенные изменения в структуре деревенских общин, выразившиеся в усилении дифференциации крестьянства и связанных с этим нарушениях традиционных порядков³⁴.

В последнее десятилетие получила признание и многоаспектная историческая реконструкция локальных общин (community studies). Эта разновидность интердисциплинарного анализа проводится при помощи комбинации методов исторической географии, исторической демографии, экономической истории, истории права и политико-административной истории, микросоциологии и социальной антропологии. При этом используется вся совокупность местных источников, фиксирующих различные социальные роли, коммуникативные связи и аспекты деятельности того или иного члена локальной общности в разные периоды его жизни. Именно на «пяточке» локальной истории пытливым исследователем получается возможность разглядеть лица простых людей, которые творят историю, и зафиксировать те конкретные условия, в которых они это делают.

Конечно, не все многочисленные локальные социально-исторические исследования выполнены на одинаково высоком уровне, но некоторые из них могут служить эталонами, каждое в своем роде. Авторы одного из лучших на сегодняшний день локальных исследований, посвященного истории небольшой эссекской деревни Терлинг в XVI—XVII вв., английский историк К. Райтсон и американский историк Д. Левин устанавливают связь между демографическими, экономическими, социальными

и культурными изменениями, приведшими к формированию «новой местной элиты» и соответственно к социальной дифференциации крестьянства³⁵. Английские историки Д. Хей и М. Спаффорд решают аналогичные задачи соответственно на материале крупного прихода в Шропшире и трех деревень Восточной Англии³⁶. Образцом тотальной городской истории являются книги английских историков Ч. Фитьян-Адамса о Ковентри в XV — начале XVI в. и А. Дайера «Город Уустер в XVI в.»³⁷. Показательно, что большая часть этих работ выполнена представителями лестерской школы.

До последнего времени общим недостатком почти всех комплексных локальных исследований было отсутствие в них сравнительной перспективы, хотя бы в региональном масштабе. Но и в этом направлении сделаны уже некоторые шаги. Одной из наиболее интересных попыток такого рода стала книга известного американского историка Д. Андердауна «Пирушка, бунт и восстание», в которой он разработал оригинальный подход к изучению размежевания сил в Английской революции середины XVII в. на основе детализированной локальной типологии народной культуры³⁸. С середины 80-х годов начала издаваться серия монографий под общим названием «Региональная история Англии» (в 21 т.), призванная обобщить результаты локальных социально-исторических исследований последних десятилетий.

Еще более сложную задачу поставил перед собой К. Райтсон. Опираясь на десятки локально-исторических исследований, в том числе и на собственные изыскания, он создал обобщающий труд «Английское общество в 1580 — 1680 гг.»³⁹. Эта работа намечает возможную перспективу для последующих попыток синтеза локальных исследований в национальном масштабе. Интересна сама структура работы: она состоит из двух частей, в первой рассматриваются социальные группы, социальные отношения в локальных общинах, брак, семья и внутрисемейные отношения. Во второй части — движение населения и социально-экономические сдвиги, механизмы поддержания общественного порядка и социальные конфликты, образованность и народная религиозность. Автор демонстрирует различную направленность и противоречивый характер социальных изменений, которые действуют, с одной стороны, как силы интеграции, связывающие местные общины в национальную общность, а с другой стороны — как силы, углубляющие социальную дифференциацию внутри локальных общин. Социальные сдвиги, вызванные одновременным действием демографических, экономических, культурных и административных изменений в национальном масштабе, проявляются специфично в различных локальных общностях и неоднозначно сказываются на положении и взаимоотношениях различных социальных групп внутри этих общностей. В заключение Райтсон как бы набрасывает модель будущей «новой социальной истории Британии», в которой обобщения на национальном уровне будут использовать всю совокупность региональных вариаций как необходимую исходную базу исследования.

Предпринята и первая попытка написать обобщающую социальную историю Англии, где связывались бы воедино все измерения исторической

реальности — природное, экономическое, демографическое, политическое, культурное. Такую сложную задачу поставил перед собой известный английский историк Э. Бриггс⁴⁰. Используя самые разнородные источники, в том числе нетрадиционные — археологические, визуальные и др., он написал интересную книгу, снабдил ее прекрасными многочисленными иллюстрациями, служащими не только ее украшением, но и материалом для анализа. Однако «истории общества» все же не получилось, для нее не нашлось достаточно прочного теоретического «каркаса».

Вообще, как правило, целостный, тотальный подход остается пока декларацией, идеалом, к которому следует стремиться. То автоматически срабатывает привычный механизм подмены целого частью, в результате чего происходит абсолютизация одного из измерений исторической реальности за счет других. То намеченный синтез различных ее аспектов оказывается на поверку лишь суммарным их изложением. Даже сторонники комплексного многоаспектного подхода к изучению истории общества на практике склоняются к компромиссным вариантам «тотальной истории», ограничиваясь соотношением анализа социальной структуры и отношений главным образом с экономическими и демографическими процессами или сужая рамки «тотальности» до границ локальной истории. Проблема же включения локально-исторических сюжетов в более широкий контекст и воссоздания социального целого остается пока нерешенной. В результате исторический процесс распадается на микропроцессы в локальных и малых группах.

Позитивные и негативные моменты в развитии «новой истории» активно обсуждались как самими ее представителями, так и их оппонентами. Нельзя не признать серьезных достижений «новой социальной истории» в обновлении и расширении приемов и методов исследования, а также получения ею весомых познавательных результатов в изучении поведения и сознания различных социальных групп. Вместе с тем существуют и серьезные трудности в интерпретации исторических источников и адаптации к историческому материалу теорий, концепций и приемов исследования, ориентированных на познание явлений современного мира или «неподвижных структур» примитивных обществ. И все же главное препятствие на пути радикального преобразования исторической науки заключается в том, что провозглашенная «новой историей» «методологическая революция» остается незавершенной: она пока не материализовалась в конструктивных разработках в области общей теории исторического процесса.

Но такая тенденция все же существует и в значительной степени опирается на плодотворный диалог и взаимодействие с западной марксистской историографией. Методологический ключ к решению не поддающейся еще «новой исторической науке» проблемы синтеза исследования объективных природных, демографических, экономических, социальных, политических, духовных структур, или, иными словами, объективных условий деятельности, — с одной стороны, и истории событий, или различных аспектов деятельности субъектов истории, — с другой, может быть найден в теоретических моделях, основанных на комплексной социальной детерминации,

которая выявляет сложную систему причинных и непрчинных связей, обуславливающих возникновение и изменение исторических объектов, явлений, процессов. Индивидуальный или коллективный субъект истории действует в исторической ситуации, которая сама складывается из предшествовавшей социально-исторической практики и из желаний, стремлений, действий других индивидов и групп. Рассмотрение исторической реальности во всем многообразии и единстве всех ее сторон, в диалектической взаимосвязи объективных условий и субъективного фактора, в непрерывном изменении и развитии позволяет соединить структурный, антропологический (деятельностный) и психологический (личностный) аспекты изучения исторического прошлого человечества в комплексном анализе исторической ситуации как фрагмента исторического процесса.

Ни индивидуальная психика, ни обыденное сознание, ни даже совокупность социальных аспектов всех общественных отношений не исчерпывают всей исторической реальности, а это значит, что каждая из соответствующих общественных дисциплин — психоистория, историческая антропология, социальная история — не в состоянии исчерпать всю проблематику и решить центральную проблему исторического синтеза, которая и является важнейшим моментом исторического познания.

Социальная история, в той мере, в какой она приближается к новому историческому синтезу, перерастает «субдисциплинарные» рамки и перестает нуждаться в уточняющем определении. Это отрицание отрицания готовит, по существу, стартовую площадку для «новой истории» XXI в.

- ¹ До недавнего времени советская историография сосредоточивала свои усилия главным образом на анализе французской «новой исторической науки». См., в частности: *Гуревич А. Я.* «Новая историческая наука» во Франции: достижения и трудности // *История и историки*. 1981. М., 1985; *Афанасьев Ю. Н.* Вчера и сегодня французской «новой исторической науки» // *Вопр. истории*. 1984. № 8.
- ² *Kocka J.* Theory and Social History: Recent Developments in West Germany // *Social Research*. 1980. Vol. 47, N 3. P. 426-457.
- ³ См.: *Тремельян Дж. М.* Социальная история Англии. М., 1959. С. 15—16.
- ⁴ *Гуревич А. Я.* Историческая наука и историческая антропология // *Вопр. философии*. 1988. № 1. С. 62.
- ⁵ Подробнее см.: *Ретина Л. П.* Современная демократическая историография в Великобритании: организация, проблематика, методология // *Проблемы британской истории*. М., 1987. С. 228—238. Интересно, что первым профессором социальной истории в Великобритании стал историк-марксист Р. Хилтон, занявший в 1963 г. пост профессора средневековой социальной истории в Бирмингемском университете.
- ⁶ *Morton A. L.* The People in History // *Marxism Today*. 1962. Vol. 6, N 6. P. 181-182.
- ⁷ *Burke P.* Reflection on the Historical Revolution in France: The Annales School and the British Social History // *Review*. 1978. Vol. 1, N 3/4. P. 147-156; *Hobsbawm E. J.* Comment // *Ibid.* P. 160-161.
- ⁸ *Henretta J.* Social History as Lived and Written // *American Historical Review*. 1979. Vol. 84, N 5. P. 1293-1333.
- ⁹ Об «опозиционном» характере социальной истории см.: *Samuel R.* What is Social History? // *History Today*. 1985. Vol. 35, N 3. P. 34-37.
- ¹⁰ *Rinascita*. 1978. Vol. 35, N 27. P. 29-30; N 29. P. 33-34; *Quaderni Storici*. 1979. N 42. P. 1126-1134; *Social Research*. 1980. Vol. 47, N 3. P. 401-592; *Theory and Society*. 1980. Vol. 9, N 5. P. 667-681.
- ¹¹ См., например: *Cohn B. S.* History and Anthropology: The State of Play // *Comparative Studies in Society and History*. 1980. Vol. 22, N 2. P. 198-221.

- ¹² *Tosh J* The Pursuit of History Aims, Methods and New Directions in the study of Modern History L., N.Y., 1984. P. 86—88. Подробнее см. *Гуревич А. Я.* Историческая наука и историческая антропология. С. 56—70.
- ¹³ *Lewis A. R.* Medieval social and economic history as viewed by North American Medievalists // *Journal of Economic History*. 1975. N. 3. P. 630-634.
- ¹⁴ *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. L., 1971, *Idem* Man and the Natural World. L., 1983, *Dams N.* Society and Culture in Early Modern France Stanford, 1975, *Idem* Fiction in the Archives Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth Century. France. Stanford, 1987, *Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stuart England. L., 1970, *Burke P.* Popular Culture in Early Modern Europe L., 1975, *Cressy D.* Literacy and the Social Order Reading and writing in Tudor and Stuart England Cambridge, 1980.
- ¹⁵ *Owen D.* Church and Society in Medieval Lincoln Lincoln. 1971. *Finucane R. C.* Miracles and Pilgrims Popular Beliefs in Medieval England Totowa (4 J.) 1977. Religion and Society in Farly Modern Europe 1500—1800. / Ed. K. von Greverz L. 1984. *Seaver P.* Wellington's World. A Puritan Artisan in Seventeenth Century. London. Stanford, 1985, *Bossy J.* Christia nity in the West, 1400-1700. Oxford, 1985.
- ¹⁶ *Fox Genovese E., Genovese E. D.* The Political Crisis of Social History // *Journal of Social History* 1976. Vol. 10, N. 2. P. 205-221, *Burke P.* Sociology and History. L, 1980, *Hill C.* What is Social History' // *History Today*. 1984. Vol. 34, N. 5. P. 10-11.
- ¹⁷ *Sharp B.* In Contempt of All Authority Rural Artisans and Riot in the West of England, 1586—1660. Berkeley, 1980, Radical Religion in the English Revolution / Ed. J. F. McGregor, B. Reay. Oxford. 1984, Popular Culture in Seventeenth Century England / Ed. B. Reay L., 1985, Order and Disorder in Early Modern England / Ed. A. Fletcher, J. Stevenson. Cambridge. 1985.
- ¹⁸ Editorial // *Social History*. 1976. Vol. 1, N. 1. P. 1—3, *Eley G.* Some Recent Tendencies in Social History // *International Handbook of Historical Studies* / Ed. G. G. Iggers, H. T. Parker. Westport (Conn), 1979. P. 55-56, *Burke P.* Sociology P. 13-31, What is Social History. The Great Debate // *History Today*. 1985. Vol. 35, N. 3. P. 40—43, *Briggs A.* A Social History of England. L., 1983. P. 8, *Essays in Social History* / Ed. P. Thane and Anthony Sutcliffe. Vol. 2. Oxford, 1986. P. VII-XXX.
- ¹⁹ *Wrightwn K.* English Society, 1580-1680. L, 1982. P. 12.
- ²⁰ *Tosh J.* Op. cit. P. 193-194, *Thompson F. M. L.* The British Approach to Social History // *Storia della Storiografia*. 1986. N. 10. P. 162—169, *Kocka J.* Theory Orientation and the New Quest for Narrative Some Trends and Debates in West Germany // *Ibid* P. 170—181.
- ²¹ *Tilly Ch.* Retrieving European Lives // *Reliving the Past. The Worlds of Social History* / Ed. O. Zunz. Chapel Hill, L, 1985. P. 11-52.
- ²² *Rutman D. B.* History and Anthropology. Cliv's Dalliances // *Historical Methods*. 1986. Vol. 19, N. 3. P. 120-123.
- ²³ См , в частности: *Hobsbawm E. J.* From Social History to the History of Society // *Daedalus*. 1971 Vol. 100. P. 20—45, *Idem* Economic and Social History // *The Social Sciences Today* / Ed. P. Barker Totowa (N.J.), 1977. P. 76-83, *Idem* The Contribution of History to Social Sciences // *International Social Science Journal*. P, 1981. Vol. 33. P. 631 — 636, *Thompson E. P.* Anthropology and the Discipline of Historical Context // *Midland History*. 1972. Vol. 1, *Idem* Folklore, Anthropology, and Social History // *Indian Historical Review*. 1977. Vol. 3, N. 2. P. 247-266, *Iggers G. G.* Marxism and Modern Social History // *New Directions in European Historiography Middletown (Conn)*, 1975
- ²⁴ *Laslett P.* The World We Have Lost. N.Y., 1966, An Introduction to English Historical Demography From the Sixteenth to the Nineteenth Century / Ed. E. Wrigley L., 1966, House hold and Family in Past Time Comparative Studies in the Size and the Structure of the Domestic Group over the Last Three Centuries / Ed. P. Laslett, R. Wall Cambridge, 1972. *Wrigley E., Schofield R. S.* The Population History of England, 1541 — 1871, A Reconstruction. L., 1981.
- ²⁵ *Hatcher J.* Plague, Population and the English Economy, 1348—1530. L., 1977, *Gottfried R. S.* Epidemic Disease in Fifteenth Century England. The Medical Response and the Demographic. Consequence New Brunswick (N.J.), 1978, *Miller E., Hatcher J.* Medieval England Rural Society and Economy, 1086 — 1348. L., 1978.
- ²⁶ *Appleby A.* Famine in Tudor and Stuart England Stanford, 1978, Health, Medecme and Mortality in the Sixteenth Century / Ed. C. Webster Cambridge, 1979, *Slack P.* The Impact of Plague in Tudor and Stuart England. L., 1985.

- ²⁷ *Macfarlane A.* The Family Life of Ralph Josselme, a Seventeenth Century Clergyman. Cambridge, 1970, *Idem* Marriage and Love in England. Modes of Reproduction, 1300—1840. Oxford, 1986, *Thompson R.* Women in Stuart England and America. A Comparative Study. L., 1974, *Shorter E.* The Making of the Modern Family. L., 1976. Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200—1800 / Ed. J. Goody et al Cambridge, 1976. Family Life and Illicit Love in Earlier Centuries // Ed. P. Laslett. Cambridge, 1977, *Stone L.* The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800. N.Y., 1977. *Quaiiffe G. R.* Wanton Wen ches and Wayward Wives Peasants and Illicit Sex in Early Seventeenth Century England. L., 1979, *Mount F.* The Subversive Family. An Alternative History of Love and Marriage. L., 1982. *Howell M.C.* Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities Chicago, 1986.
- ²⁸ См подробнее *Anderson M.* Approaches to the History of the Western Family, 1500—1914. L., 1980, *Houlbrooke R. A.* The English Family, 1450-1700. L., N.Y., 1984.
- ²⁹ *Stone L.* Family History in the 1980. Past Achievements and Future Trends // The New History the 1980s and Beyond Studies in Interdisciplinary History Princeton, 1982. P. 51 — 87.
- ³⁰ *Wrigley E.* A Population, Family and Household // New Movements in the Study and Teaching of History / Ed. M. Ballard Bloomington, L., 1971. P. 93—104, *Idem* The Prospects for Population History // The New History. P. 207 — 226, *Vann R. T.* The New Demographic History // International Handbook. P. 29—42.
- ³¹ *Nicholas D.* The Domestic Life of a Medieval City Women, Children, and the Family in Fourteenth Century Ghent Lincoln (Nebr.), 1985, *Hanawalt B.A.* The Ties That Bound Peasant families in Medieval England N.Y., Oxford, 1986, *Bennett J. M.* Women in the Medieval English Countryside Gender and Household in Brigstock Before the Plague N.Y., Oxford, 1987.
- ³² *Nicholas D.* Op. cit. P. 208.
- ³³ *Dyer C.* Lords and Peasants in a Changing Society. The Estates of the Bishopric of Worcester, 680—1540. Cambridge, 1980, *Razi Z.* Life, Marriage and Death in a Medieval Parish. Economy, Society and Demography in Halesowen, 1270—1400. Cambridge, 1980, *Howell C.* Land, Family and Inheritance in Transition. Kibworth Harcourt, 1280—1700. Cambridge, 1983.
- ³⁴ *Raftis J. A.* Warboys Two Hundred Years in the Life of an English Medieval Village Toronto, 1974, *DeWindt E. B.* Land and People in Holywell cum Needingworth Toronto, 1974, *Britton E.* The Community of the Vill. A Study in the History of the Family and Village Life in Fourteenth Century England Toronto, 1977.
- ³⁵ *Wrightson K., Levme D.* Poverty and Piety in an English Village. Terling, 1525 —1700. N.Y., 1979.
- ³⁶ *Hey D.* An English Rural Community. Myddle under the Tudors and Stuarts. Leicester, 1974, *Spufford M.* Contrasting Communities. English Villagers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. L., 1974.
- ³⁷ *Dyer A.* The City of Worcester in the Sixteenth Century Leicester, 1973, *Phytian Adams Ch.* Desolation of a City Coventry and the Urban Crisis of the Late Middle Ages Cambridge, 1979.
- ³⁸ *Underdown D.* Revel, Riot and Rebellion Popular Politics and Culture in England, 1603— 1660. Oxford, 1985.
- ³⁹ *Wrightson K.* English Society, 1580-1680. L., 1982.
- ⁴⁰ *Briggs A.* A Social History of England. L., 1983.

«ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ» В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ФРГ

В конце 60-х—начале 70-х годов в исторической науке ФРГ возникло новое направление, именуемое себя «социальной» или «социально-исторической наукой». Как это теперь становится ясным, оно нанесло удар традициям западногерманской историографии, связанным с «немецким историзмом» с его «индивидуализирующим методом», предполагавшим преимущественное изучение выдающихся личностей, дипломатии и политики, прежде всего внешней.

Современному историку, заявил Г.-У. Велер, один из теоретиков и ведущих исследователей этого направления, следует изучать не события, не намерения и действия людей, а социальные и экономические структуры и процессы как предпосылки и условия или же как следствие этих намерений и действий. В данной статье нет необходимости специально характеризовать «социально-историческую науку». Важно только подчеркнуть, что если «социально-историческая наука» и не заняла в историографии ФРГ господствующего положения, то все же именно она вывела ее из глубокого отставания и даже тупика, подняла до уровня теоретической мысли и конкретных исследований мировой историографии. То, что современный историк не может ограничиться описанием политических процессов, что необходимо выявлять социальные и экономические движущие силы и причины политических действий, в принципе признано в ФРГ всеми историками, как признаны ими и неудовлетворительность и анахронизм методов «немецкого историзма».

Но развитие «социально-исторической науки» парадоксальным образом способствовало падению интереса к истории и собственно исторической науке, которое обнаружилось в начале 70-х годов, когда начали сокращаться тиражи исторических сочинений, уменьшилось число выходявших книг; преподавание истории в школах и в высших учебных заведениях во многих землях ФРГ было сокращено в пользу новых предметов — «обществоведения» или «политики», закрылись многие исторические кафедры и в кругах профессиональных историков прозвучал горький вопрос: «Нужна ли вообще историческая наука?»¹ Неужели истории суждена лишь роль служанки социальных наук?

В трудах представителей «социально-исторической школы» событийная история оттесняется на задний план, они рассчитаны только на специалистов, их понимание часто предполагает предварительное знакомство с фактами. Освещение предмета исследования в условиях примата количественных методов часто выглядит столь абстрактным, что исторический процесс превращается в нечто неощутимое. Внимание историка сосредоточивается только лишь на крупных социальных, экономических, техниче-

ских процессах; отказ от нарративного способа изложения приводит в самой крайней форме к изложению кратких тезисов. Наконец, и это отнюдь не наименее важно, из истории почти что исчезает человек.

Между тем тогда же, в конце 60-х — начале 70-х годов, среди западногерманских историков возник интерес к иному аспекту исследований, связанному именно с изучением человека. В ФРГ были переизданы работы социолога Н. Элиаса, его двухтомный труд «О процессе цивилизации»², в котором история европейских стран рассматривалась в культурологическом аспекте. Особый интерес вызывало то направление французской исторической науки, которое развивалось в русле школы «Анналов». Некоторые видные ученые в начале 70-х годов обратились к проблемам исторической антропологии. Но все же это были лишь первые признаки интереса к этой проблематике, тогда как в мировой науке она уже получила широкое распространение и развитие³.

Первыми критиками «социальной исторической науки» оказались молодые английские ученые, в конце 70-х годов выступившие против Велера с обвинениями в «новом догматизме». В начале 80-х годов критика в адрес этого направления прозвучала и в ФРГ. Труды адептов «социально-исторической науки», недавно представлявшиеся новым словом, теперь подверглись горячим атакам со стороны молодых, называвших ее «пленицей университетских семинаров и академических дискуссий», упрекавших ее в снобизме, антидемократизме, цеховой замкнутости. Прозвучал лозунг: «От изучения государственной политики и анализа глобальных общественных структур и процессов обратимся к маленьким жизненным миркам, к повседневной жизни обычных людей»⁴.

Возникло направление, называющее себя «историей повседневности» (Alltagsgeschichte), или «историей снизу» (Geschichte von unten). Были, конечно, и социально-политические причины, способствовавшие бурному развитию «истории снизу» в ФРГ. В конце 60-х годов наступило разочарование в надеждах на скорые и коренные изменения в экономике и общественной жизни; выявились сомнения в возможности безграничного и ненарушаемого процветания «индустриального общества». Возникли сомнения и в творческой силе глобальных движений. Разработку стратегических планов изменения общества вытеснили поиски «малых альтернатив», новых ценностных ориентации, новых возможностей и перспектив для каждого отдельного человека. На этой основе возникла «история повседневности», толкуемая иногда как новое, противопоставившее себя студенческому движению 60-х годов, «альтернативное» культурное движение, подобное экологическому или, например, женскому и иногда именуемое «альтернативной историографией»⁵.

И вообще скепсис по отношению к настоящему и будущему породил волну интереса к прошлому. В начале 80-х годов происходит настоящий «исторический бум». Ныне в ФРГ существуют 200 исторических кафедр в высших учебных заведениях, выходит больше 200 периодических изданий по исторической тематике. Издается множество исторических сочинений — от многотомных работ по всемирной истории и истории Герма-

нии до карманных книжек, иногда серьезных и интересных, иногда развлекательных и довольно низкого пошиба.

Совершенно неверно, как это делает Г. Лоцек, искать причины «исторического бума» в ФРГ в «обдуманых целевых установках современного империализма», в «проимпериалистических манипуляциях», в стремлении боящихся войны мелких буржуа «ностальгически преобразить прошлое»⁶, хотя, конечно, правительство ФРГ сыграло важную роль в возрождении интереса к истории. Здесь традиционно осознается значение исторической науки для политиков. По выражению В. Моммзена, «историческое сознание вновь стало фактором, который очень важен для политической ориентации граждан». В 1970 г. президент Хайнеман, выражая тревогу по поводу падения интереса народа к своей истории, призвал к пересмотру традиционных исторических представлений, к разработке забытых аспектов истории Германии, предложил нащупать в ней такие точки, которые помогут объединить граждан страны, развить «демократическое сознание», укрепить патриотические чувства, сделать понятие отечества близким для каждого. По инициативе Хайнемана с 1973 г. в ФРГ систематически проводятся исторические конкурсы для школьников на приз президента республики, которые вызывают горячий интерес молодежи⁸. В 1986—1987 гг. в печати разных направлений дебатировался правительственный проект создания двух новых исторических музеев. Один из них — в Западном Берлине — должен будет представить германскую историю с самых древних времен, другой — в Бонне — историю ФРГ. В правительственном лагере рассчитывают тем самым укрепить сознание национальной идентичности граждан; в лагере оппозиции полагают, что создание этих музеев — попытка создать новую концепцию истории Германии в национально-консервативном духе. Как пишет, социал-демократический журналист Л. Лодовико, в этих музеях «страданиям, отбросам — всему, что прячется в тени... не найдется места. А такой „несчастный случай“, как нацизм, упрячут в какой-нибудь незаметный чулан»⁹.

В этом «историческом буме» видное место заняла «история повседневности». Никто из ее адептов или же критиков не дал этому направлению кратко и исчерпывающего определения. Число работ по «истории повседневности» растет год от года, характер их меняется, и общие черты, быть может, еще по-настоящему не выявились. Недаром Велер приводит слова Н. Элиаса о том, что «история повседневности» — это пока что «ни рыба ни мясо»¹⁰. «Это тенденция, настроение, течение, в котором нет никакого единства», — говорит об «истории повседневности» Ю. Кокка. Пытаясь все же дать определение «истории повседневности», он выделяет ее специфические черты. Сами сторонники этого течения, говорит Кокка, подчеркивают, что главный предмет их внимания не ключевые исторические события или великие идеи, но повседневная жизнь простых людей, изменения в их жизни и изменения в них самих вместе со временем и внутри временных отрезков. Речь идет о «маленьких людях», безымянных участниках исторического действия, не всегда творящих историю, но испытывающих на себе сокрушительную силу ее колеса. Один из горячих сторонников и пропагандистов «истории повседневности», гамбургский

учитель Ф. Ульрих, в качестве эпиграфа предпослал обзору новых работ этого направления слова Б. Брехта из кинофильма «Трехгрошовая опера»:

Denn die erne sind im Dunkeln
Und die andern sind im Licht.
Und man siehet die im Lichte,
Die im Dunkeln sieht man nicht.^{12*}

В интересе к повседневной жизни простых людей, замечает Кокка, нет ничего особенно нового. «Социальные историки» тоже разделяют этот интерес. Как, однако, справедливо подметил Велер, в идее изучения «маленького человека» как антипода сильным мира сего, всегда находившимся в центре внимания историка, скрыт протест против несправедливости, против господства бюрократии в современном обществе, против утраты простой человечности, внимания друг к другу¹³.

Но подлинную специфику «истории повседневности» и то принципиально новое, что она должна внести и уже вносит в историческую науку ФРГ, составляют две ее особенности. Во-первых, это ее интерес к «субъективной стороне истории». Ее сторонники стремятся понять и проанализировать изменчивые восприятия, переживания, поведение людей, влияние на них общественных структур и процессов, их понимание этих структур и процессов¹⁴. Этот специфический подход сближает «историю повседневности» с историей культуры и с социальной психологией. Во-вторых, это отношение к объектам исследования как к соавторам, первые подходы к так называемой «коммуникативной истории», к диалогу исследователя и исследуемого не только в смысле прямого диалога с человеком, дающим интервью, но и диалога с документами¹⁵.

Изменение перспективы — от политической истории к истории социальной, от глобальной — к истории повседневной жизни, от сильных мира сего — к рядовым участникам исторического процесса — потребовало расширения круга источников. Представители социальных низов почти не оставили документов, архивные материалы — это материалы о них, а не от них исходящие. Поэтому, помимо предметов материальной культуры — одежды, домашней утвари, орудий труда, фотографий и т. п., привлекаемых для исследования, «историки повседневности» главным источником считают интервью, записи «устных рассказов». Для «историка повседневности» характерно стремление постигнуть предмет «изнутри». «Абстрактные» вопросы, которые обычно исследователь обращает к прошлому, не могут, по их мнению, стать ключом к решению задачи, как не могут помочь и «абстрактные» понятия и теории. Принципиальный дуализм исследователя и объекта исследования должен быть снят путем проникновения в предмет. Жизнь прошлого раскроется только через постижение при-

Ибо одни пребывают во тьме,
А другие — на свету.
И те, кто на свету, видны всем,
И никто не видит тех, кто во тьме (нем.).

сущего этой жизни мира идей. «Холодный взгляд» историка-аналитика только мешает делу, необходимо даже некое сродство, во всяком случае тесная взаимосвязь между исследователем и объектом исследования¹⁶.

Подобная точка зрения, с одной стороны, объясняет приверженность «истории повседневности» изучению небольших общностей: прихода, деревни, семьи. Заметно повысился интерес к истории провинциального города, городского квартала, улицы, дома, пивной как места общественных собраний и просто вечернего времяпрепровождения, столовой, прачечной и т. д. Создано множество местных и даже домашних музеев. Так, в Констанце кружок по изучению местной истории организовал несколько домашних музеев по истории труда и быта. В Гамбурге создан музей труда, в Вуппертале — музей ранней стадии индустриализации. Примеры легко умножить. С другой стороны, на первый план выдвигается практика устных опросов.

«Устная история», «oral history», в современном понимании возникла в США в 30-х годах. В 1967 г. здесь была создана «Ассоциация устной истории США», ежегодно проводятся коллоквиумы по «устной истории». Как известно, «устная история» имеет свою традицию и в нашей стране. В 30-х годах ею занимались историки, начиная так и не завершённую работу над «Историей фабрик и заводов». Занимались ею и краеведы — до тех пор, пока в 30-х годах сталинские репрессии не нанесли краеведению губительный удар¹⁷. Во время Отечественной войны 1941—1945 гг. ученые-историки собирали устные рассказы участников Сталинградской битвы; были записаны рассказы переживших немецкую оккупацию жителей Харькова, рабочих эвакуированных на восток заводов и т. д.¹⁸

В ФРГ в последние годы «устная история» входит в практику университетских семинаров. От нее ожидают больших результатов, причем не только научных. С. Байор, бывший интервью у рабочих и работниц г. Брауншвейга 1890—1914 гг. рождения, считает, что эти интервью способствовали пробуждению интереса к истории. Не только историк стремится получить информацию, но и рассказчик ждет ее от ученого; ему хочется узнать мнение ученого о своем рассказе. Часто от ученого ждут объяснения собственной жизни. Байор заметил, что присутствовавшие молодые люди, например внуки опрашиваемых, сами большей частью рабочие, вначале вызывавшие незаинтересованность происходящим, в ходе интервью заметно изменяли поведение, подсаживались, слушали, сами принимали участие в беседе¹⁹.

Практические исследователи, занимающиеся «устной историей», прежде всего собирают материал и — это очень важно — сами создают новые источники²⁰. Целый ряд вопросов волнует их: методические, технические, нравственные, правовые²¹. В ФРГ вышло немало работ, созданных непрофессионалами на основе материалов «устной истории». Критики «истории повседневности» к этим дилетантам (Laien) иногда причисляют (с оттенком пренебрежения) и профессиональных историков, занимающихся такими сюжетами. Ф. Ульрих возмущенно восклицает: профессионалы «воруют носы от „босоногих историков" (Barfusshistoriker)», считая, что стремление любителей участвовать в написании истории — глуп-

пый авантюризм. Между тем, говорит он, «история не должна создаваться только специалистами и только для специалистов (курсив мой. — С. О.). Ее следует писать и изучать так, чтобы в этом участвовало возможно больше граждан, чтобы ее могли понимать все»²². Я готова согласиться с этим тезисом.

Могут ли любители написать историческую работу?

В 1978 г. в Швеции вышла книга журналиста Свена Линдквиста с характерным заголовком, давшим название целому движению, — «Копай, где стоишь». Автор, полагающий, что каждый человек может заниматься историей того места, где он живет и работает, описал в ней проделанный по его инициативе труд рабочих шведской цементной промышленности по изучению и написанию истории своих предприятий. Линдквист советозал любителям истории вступать в контакт с местными историками, знакомиться с методами их работы и смело приступать к делу²³. Идея Линдквиста нашла отклик и в ФРГ.

Примером подобной работы может служить книга, написанная историками-любителями и рабочими из Рурской области, которая по праву считается одним из лучших образцов такого рода трудов. Члены кружка любителей истории в г. Реклингсхаузене в течение четырех лет писали историю старейшего городского квартала Хохлармарк за 100 лет. Группа инициаторов, назвавшая себя «Вы еще помните?», еженедельно устраивала встречи с жителями Хохлармарка, собирала рассказы о прошлом квартала, о том, как жили и работали в разное время, о чем думали, спорили, чему радовались и огорчались, как относились к событиям в стране жители этого большого рабочего квартала. Собрали множество устных рассказов, фотографии, документы, дневники, письма, стихи, песни и т. п. Многие материалы целиком вошли в подготовленную книгу. В ней рассказывается о возникновении поселка Хохлармарк, миграции населения, занятиях жителей, труде горняков, повседневной жизни их семей, об участии рабочих в ноябрьской революции 1918 г., в сопротивлении фашистской диктатуре, наконец, об отражении в этом горняцком квартале «экономического чуда» 50-х годов. Книга завершается разделом «Хохлармарк сегодня». Она прекрасно издана, богато и интересно иллюстрирована факсимиле документов, фотографиями, рисунками, карикатурами и пр.²⁴ Создание подобного рода работ, считают «историки повседневности», доступно всем.

На материалах устных опросов создаются и серьезные профессиональные исследования. Одним из лучших среди них в ФРГ считают работу, подготовленную группой молодых ученых (интервью брали также и студенты) из Эссена и Хагена под руководством проф. Л. Нитхаммера⁵. В рамках исследовательского проекта по изучению социальной культуры в Рурской области ученые взяли 200 многочасовых интервью у пожилых людей — рабочих, служащих, домохозяйек — об их жизни в 30 — 50-х годах. Их интересовала повседневная жизнь трудящихся, отношения в семье, отношения между поколениями, восприятие событий, происходивших в стране (отношение к фашизму, к войне, к лагерям смерти, к пленным, к рабочим других национальностей, пригнанным во время войны). Исследователи поставили целью проследить линии континуитетов и разрывы

в сознании и поведении рурских рабочих в годы фашизма и в послевоенную эпоху. Любопытно, что большинство опрошенных группой Нитхаммера людей оценивали 30-е годы по сравнению с 20-ми как годы «нормальной жизни», т. е. устойчивого быта, постоянной работы, уверенности в завтрашнем дне. Затем в их сознании разрыв — война. 50-е годы оцениваются как возвращение к «нормальной жизни». В качестве момента, знаменующего это возвращение, большинство отмечало не 1945-й год, а 1948-й — проведение денежной реформы и связанная с ней постепенная стабилизация быта.

Жизнь рабочих и рабочее движение — это одна из наиболее распространенных тем исследований «истории снизу». Западногерманские историки полагают, что только исследование повседневной жизни рабочих, их поведения и обыденного сознания по-настоящему прояснит историю рабочего движения, роль и значение рабочих организаций²⁶.

В книгах, посвященных жизни рабочих, можно найти различные подходы к задачам, целям и способам исследования. Пока что среди них преобладают труды, далекие от проблем социальной психологии. Но и в них находим немало интересного. В 1983 г. в Дуйсбургском унив_ерси-тете состоялся симпозиум по теме «Рабочее движение и рабочая культура в кайзеровскую эпоху». Опубликованные в виде докладов материалы симпозиума посвящены в основном рабочей культуре, понимаемой как социальное и политическое поведение рабочих и их ценностные ориентации²⁷. Впрочем, некоторые участники симпозиума ограничились традиционным анализом положения рабочих, привлекая при этом новые материалы. Автор одного из 13 докладов Х. Питч, стремясь показать положение рабочих на крупных предприятиях Дуйсбурга в конце XIX в. «в существенных чертах и наглядно»²⁸, в качестве главного источника использовал фотографии. Он воспроизводит в книге 31 фотографию, извлекая из этого материала сведения о характере труда рабочих и бытовых условиях на производстве. Сопоставляя то, что запечатлено на фотографиях, с рапортами фабричных инспекторов, Питч анализирует условия и характер труда различных категорий рабочих, степень проникновения в их труд машин и механизмов; соотношение технического прогресса в устройстве доменных печей и изменений в характере и тяжести труда.

Жизни немецких рабочих и ремесленников в XIX в. посвящен сборник, составленный под руководством недавно умершего известного историка В. Конце²⁹. Авторы 19 докладов рассказывают, как жили немецкие рабочие, что они ели и пили, каковы были их жилье и одежда, каковы были отношения в семьях, как они болели и умирали. Исследуются заработки рабочих, размеры их сбережений. Сравняются периоды сравнительного благополучия и кризисные ситуации в жизни рабочих, изменения самосознания рабочих в эти периоды, их разделение на тех, кто приспособливается, и тех, кто готов идти на конфликт.

Вышел сборник документов, посвященный рабочим семьям в конце XIX — начале XX в. Рассматриваются пути создания семьи, судьба женщин и судьба детей из рабочих семей, экономическая основа семьи, домашнее хозяйство, жилищные условия и т. п.³⁰ Появилась работа о досуге

рабочих в XIX в., его формах и его значении для развития общественного сознания и политической культуры рабочих³¹.

Обширную часть «истории повседневности» составляет исследование «повседневности» женщин. Эта тематика перспективна, потому что наиболее интересный материал о повседневной жизни в прошлом дают исследователю именно опросы женщин. Они традиционно обеспечивают стабильность домашней жизни, составляющей значительную часть повседневной действительности. В ФРГ выходит множество работ, посвященных женскому вопросу, женскому труду, роли женщин в общественной жизни в разные исторические эпохи. Здесь создан центр исследований по женскому вопросу. В рамках одной из его программ «Положение женщин в мире труда и в семье в Германии в 1945 — 1949 гг.» были подготовлены и вышли в свет в 1984 — 1986 гг. два тома документов³², характеризующих жизнь женщин в послевоенной Германии. Выясняется, что в те годы именно женщины своим трудом обеспечивали более или менее стабильную повседневную жизнь, не говоря уже о том, что преимущественно женщины разобрали развалины, привели в порядок улицы городов. Общество как будто бы оценило их заслуги. Но то, что женщины самоотверженно и безропотно делали все, что от них требовалось, опять оттеснило их к старой триаде — «Kinder, Küche, Kirche», и это произошло, как только оживилось производство и потребовалась мужская рабочая сила. Анализируется и участие женщин в политической жизни в послевоенный период.

Авторы исследования повседневной жизни немецкой семьи в послевоенные годы³³ С. Мейер и Э. Шульце избрали для анализа около 30 берлинских семей; они записали рассказы их членов, мужчин и женщин. Психологический климат в этих семьях в те годы определяло совершенно особое отношение к семье как к единственному прибежищу, единственному источнику эмоциональной и материальной поддержки, надежности, защищенности. Это была и ячейка общественной жизни. Большей частью здесь, дома, обсуждались события в стране и принимались решения об участии в них. С другой стороны, в послевоенные годы в семье ощущались слабость и неуверенность мужчин и тяжелое взаимное отчуждение супругов, которое женщины всеми силами старались преодолеть.

В конце 70-х годов в ФРГ появились первые работы по истории повседневной жизни в годы фашистской диктатуры в Германии. В 80-е годы это просто поток литературы. Историки ищут ответы на социально-психологические загадки германского общества 30-х годов, остающиеся глгучими и актуальными сегодня. Разгадки представляются гарантией против тоталитаризма. Молодые по преимуществу, авторы задаются целью воссоздать повседневную жизнь «маленьких людей» в нацистской Германии, проникнуть в их восприятие и понимание событий 30—40-х годов, объяснить их поведение. Они называют это изучением национал-социализма «снизу и изнутри»³⁴.

К 30-летию разгрома фашизма и окончания второй мировой войны группа студентов организовала в Бохуме выставку, посвященную сопро-

тивлению рабочих Рура в годы гитлеровской диктатуры. Один из самых деятельных строителей — Д. Пойкерт, тогда студент, подготовил путеводитель по выставке, который через год превратился в книгу о борьбе рабочих Рура³⁵. Пойкерт изучил мелкие и мельчайшие проявления протеста рабочих и детали их нонконформистского поведения — на уровне их повседневной жизни и просто быта — например, отказ от пожертвований на зимнюю помощь армии, слушание зарубежного радио, отказ евреев носить желтую звезду и т. п. Книга была подготовлена на основе устных опросов живых свидетелей и изучения архивных материалов, среди которых автор отдавал предпочтение собственным свидетельствам рабочих. В 1981 г. Пойкерт вместе с И. Ройлеке издал также сборник докладов, посвященных различным аспектам жизни подданных гитлеровского рейха. В докладах освещаются колебания жизненного уровня и восприятие этих колебаний населением, изменение в сознании деревенских жителей и изменение семейного климата под влиянием национал-социалистской идеологии и политики³⁶.

Вышедшая в Кёльне в 1983 г. небольшая книга молодого западногерманского историка М. Клауса посвящена истории «Союза немецких девушек»³⁷. Подход М. Клауса к исследованию ставит его книгу в ряд наиболее перспективных работ в рамках нового направления. Эта работа не о деятельности «Союза немецких девушек» и не просто о членах этого союза, а о субъективных переживаниях и поведении девушек; попытка объяснить кажущиеся странными высказывания сейчас уже старых женщин, знающих о преступлениях фашизма и переживших ужасы войны, но вспоминающих о днях своей юности, проведенных в рядах девичьей гитле-рюгенд, как о чем-то прекрасном. Это и попытка подойти к объяснению того, как фашизм обрел, по выражению Геббельса, «власть над сердцами».

Автор стремится выяснить, каким образом, с помощью каких мер и влияний «Союз немецких девушек» добивался интеграции своих членов в национал-социализм и, с другой стороны, каковы были субъективные переживания девушек в процессе этой интеграции. Его источники — опубликованные воспоминания женщин и неопубликованные рукописи, фильмы, тексты радио- и телепередач, пресса, документы «Союза немецких девушек», материалы архивов Мюнхена и Кобленца и т. п. Но главным источником Клауса были, конечно, многочасовые беседы с женщинами.

Автор опросил 49 женщин — бывших членов «Союза немецких девушек», различного возраста, из различных общественных кругов, одиноких и замужних, домашних хозяек и работающих. С 31-ой из них он беседовал лично, записывая беседы, если получал на то согласие, на магнитофонную ленту. Остальные прислали письменные ответы или беседовали с М. Клаусом по телефону.

Осторожно направляя разговор, М. Клаус стремился добиться максимальной самостоятельности собеседниц — так, чтобы они сами выделили то, что считают главным в своем мировосприятии и самосознании юношеских лет.

С другой стороны, он проанализировал документы «Союза немецких девушек», стремясь выяснить точку зрения его руководителей на задачи

воспитания молодежи, представление об идеальном образе немецкой девушки.

Сопоставляя эти документы и материалы опроса женщин, Клаус выявляет совпадения и несовпадения в этих двух рядах представлений и приходит к следующим выводам. Идеалы «трех К» были чужды замыслам руководителей «Союза немецких девушек». Они хотели сделать его политической организацией, воспитывающей «политически сознательных» подданных государства. Но в субъективных переживаниях членов союза эта идея не находила никакого отзвука. Все опрошенные женщины — тогда девочки 11 — 14 лет — вступали в союз отнюдь не по убеждению и не по политическим соображениям, а вследствие чисто эмоциональных переживаний: иногда в поисках подруг для общих игр, чаще — в поисках групповой солидарности, групповой защищенности («Мы были теперь „мы"», — сказала одна из женщин)³⁸. Национал-социалистская расовая идеология, которую руководители гитлерюгенд хотели сделать основой мировоззрения девушек, не проникла в их умы. Воспоминания о вере в фюрера и любви к нему, о любви к родине, к Германии звучат в рассказах женщин. Находили понимание и переживались как радость требования верности фюреру, готовности к самопожертвованию. Быть нужными обществу и готовыми ему служить — одна из главных добродетелей гитлерюгенд; она вызывала воодушевление³⁹. Но убежденными национал-социалистками девушки явно не стали. Многие испытывали безотчетный страх перед евреями, коммунистами или чернокожими американцами, но вовсе не все и не всегда, как повелевал долг, рассматривали евреев как врагов народа и, случалось, не выдавали спрятавшихся, как было предписано. Нарушая строжайшие запреты, они беседовали с работницами, пригнанными из оккупированных стран. Несмотря на все усилия союза предельно идеологизировать сознание девушек, идеология не срабатывала до конца на уровне повседневной жизни и обыденного сознания. Чувство долга, восторг перед фюрером, как вспоминают женщины, часто отступали перед простой человечностью.

Однако другие предписания национал-социалистского руководства девушки воспринимали охотно и сознательно. Идеи о физическом воспитании, о крайней, почти аскетической, простоте в одежде и вообще во внешности, о рациональном питании, вообще о «простой и естественной жизни» они принимали с доверием, и аскетизм становился частью их существа. Сексуальность была здесь табуирована, чувственные радости трактовались как «еврейская и большевистская похотливость». Девушки охотно воспринимали идею о простых и чисто дружеских отношениях с мужчинами, без примеси секса, который, как они вспоминают, казался им чем-то таинственным, низменным и излишним. Представление о «чистоте», «расовой избранности» связывалось с отдаленной перспективой материнства — исключительно в браке — и воспитании здоровых детей ради будущего Германии.

Итак, заключает М. Клаус, «девушки, хотя и бессознательно, но добровольно подчинялись давлению союза, что и позволило ему интегрировать их в национал-социализм. За это они получили призрачное счастье

единства и ощущение идентичности. Девушки вовсе не были шизофреничками, сумасшедшими; напротив, они действовали так, как им представлялось разумным, ради обретения уверенности в себе и удовлетворения своих жизненных потребностей... Они позволили себя обмануть, но не сознавали обмана. Они были действующими лицами и объектом действий других, инструментами и дирижерами, „преступницами" и жертвами⁴⁰ в одно и то же время».

Ю. Кокка признает заслуги «историков повседневности» в изучении жизни простых людей при фашизме. Он полагает, что благодаря их работам картина превращается из черно-белой в цветную, что существенно меняет наши представления. Возникает возможность приблизиться к пониманию коллективной психологии немцев эпохи фашизма, хотя бы отчасти объяснить их поведение — конформизм или нонконформизм, трусость или отвагу⁴¹.

Кокка приводит в своей статье удачные слова Х. Шефера, автора книги о жизни берлинцев в годы второй мировой войны⁴², характеризующие состояние сознания подданного «третьего рейха», — «расколотое сознание». В политике гитлеровского режима, пишет Шефер, соединились противоположные требования. С одной стороны, от подданных рейха требовалось как будто бы активное участие в политической жизни, во всяком случае, осознание своего долга перед государством; с другой — поощрялось погружение в изолированную среду семьи, в частную жизнь. На деле репрессии ослабляли или разрушали всякую активность людей. Деятельность всеохватывающего бюрократического государственного аппарата вела к уничтожению традиционной общественной и политической культуры. Деполитизация, распад прежних связей, свертывание человеческого общения до рамок ближайшего окружения, уход в частную жизнь создавали некую атомизацию жизни, разрыв между повседневной действительностью, обыденным сознанием и общественными событиями. В результате ослаблялись или разрушались основы возможного сопротивления.

Другой вывод — система фашизма не создала тоталитарного общества в полном смысле этого слова. Жизнь была более сложна и многослойна, чем принято считать. Несмотря на слежку и преследования, возможности нонконформистского поведения отдельных людей (в основном это были все же те, кто в прошлом был связан с рабочим движением) существовали.

Тематика исследований по истории фашизма с точки зрения «истории повседневности» в последнее время расширилась. Появились работы о школе в годы национал-социализма, о жизни молодежи и ее оппозиционном поведении, об альтернативной молодежной субкультуре в гитлеровской Германии⁴³.

Конечно, на волне интереса к «истории повседневности» сейчас выплыло немало работ (особенно это касается местной и региональной истории), не вносящих ничего существенно нового в понимание фашизма. Но даже и в этом случае большое значение имеет публикация документов и воспоминаний. Их убедительность побуждает историка выйти за рамки отдельных документов и попытаться интерпретировать коллективный опыт и его значение для изменения в коллективном сознании. Кроме того,

как подчеркивают историки ФРГ, подготовка таких работ имеет особое значение для развития исторического сознания граждан: ведь в ней принимают участие рабочие, профсоюзные активисты, студенты, школьники, домохозяйки.

Интерес к «истории повседневности» в ФРГ растет, работ выходит множество, особенно в самые последние годы. В 1984 г. 35-й съезд «Союза историков Германии» и «Союза учителей истории Германии» был посвящен теме «Условия жизни, менталитет и формы действия в истории»; в выступлениях участников съезда красной нитью проходила мысль о необходимости расширить изучение «истории повседневности»⁴⁴. Избранный на этом съезде председателем «Союза историков Германии» профессор Кёльнского университета К. Майер на 16-м конгрессе исторических наук в Штутгарте в 1985 г. назвал изучение «истории повседневности» одним из главных достижений послевоенной западногерманской историографии, наряду с развитием социальной истории, исторической антропологии, изучением ментальности и обращением к теориям К. Маркса и М. Вебера.

По мнению многих историков и критиков «истории снизу», это направление внесло новые импульсы в немецкую историческую науку, заставило обратиться к новым темам и проблемам. В этом смысле его влияние чувствуется во всех областях исторических исследований.

Однако «история повседневности» часто вызывает весьма критическое и ироническое отношение, особенно со стороны представителей «социально-исторической науки». Они недовольны тем, чем приверженцы нового направления особенно гордятся — «демократизацией науки» — ив смысле предмета исследований, и в смысле привлечения к занятиям историей любителей, студентов и школьников. Критики упрекают «историю снизу» в том, что она таким образом «размывает» настоящую историческую науку. Между тем «историки повседневности» понимают «демократизацию науки» вовсе не как ее вульгаризацию, утрату качественных критериев, не как вытеснение профессионалов дилетантами, а главным образом как содержательное и методическое изменение смысла исследований в духе внимания к простым людям⁴⁶.

Кокка предупреждает, что «история повседневности» порой погружает читателя в море мелочей, возникает опасность «сужения истории до картинок из быта маленьких людей»⁴⁷. Нельзя, говорит он, сводить историю к скрупулезному описанию подробностей, к трогательным рассказам о жизни людей «из массы»⁴⁸. Стоит ли писать книги ради составления беспорядочной мозаики, головоломки исторических миниатюр? Методы «историков повседневности» годятся только для исследования малых социальных групп. Не сведется ли «история повседневности» к возрождению немецкого историзма в новой форме, к созданию «неоисторизма»?

Кокка сомневается и в возможности понять явление, если ограничиваться только свидетельствами очевидцев. Предположим, говорит он, историк задался целью понять инцидент, происшедший в Верхнем Гессене в 1880 г., когда крестьяне на выборах в ландтаг отдали свои голоса двум

кандидатам от антисемитской партии. Что могут дать в данном случае рассказы простых людей относительно их ощущений, страданий, переживаний, воспроизведение их системы ценностей без анализа обстановки в стране в целом, аграрного кризиса 70-х годов, противоречий между городом и деревней, церковно-конфессиональной ситуации — словом, без анализа структур и процессов? Только лишь усиление в массах антисемитизма с помощью исторической науки, которая в таком случае не заслуживала бы называться наукой⁴⁹.

Другое направление критики в адрес «истории повседневности» состоит в следующем. «История снизу» заявляет себя как протест против того, что Макс Вебер назвал рационализацией общественной жизни». Как говорит тот же Кокка, ее сторонники с наивным умилением пытаются помочь людям отыскать «свои собственные корни», свою «малую родину». «История своего маленького местечка в рассказах дает ощущение родины гораздо сильнее, чем критическая, понятийно-аналитическая, теоретически обоснованная история общества, ибо, по выражению англичан, „small is beautiful“»⁵⁰. Порой такое понимание истории фатальным образом сближается с концепциями, приукрашивающими прошлое из политических соображений. Симпатия к «маленьким людям» и «маленьким местечкам» иногда смыкается с критикой развития цивилизации вообще. «Модернизация» предстает только как утрата прекрасного прошлого маленьких жизненных мирков. Ностальгическая идеализация жизни народа в «до-индустриальный период» ведет к тому, что консерватизм в сознании «маленьких людей» как бы не замечается. Велер подчеркивает, например, что идеализация «простой жизни», «романтический псевдореализм» «истории повседневности» предполагает забвение таких черт этой жизни, которые сыграли пагубную роль в страшных событиях в Германии в XX в. да и в прошлом определяли далеко не идеальный характер народного начала, народной жизни: ненависть к «чужакам», враждебность друг к другу, косность, национализм, антисемитизм, грубость в быту, грубость нравов. Часто все это просто предается забвению или же толкуется всего лишь как следствие тяжких условий жизни⁵¹. Иногда умиление жизнью и образом мыслей простых людей превращает работы по «истории повседневности» — конечно, Велер имеет в виду наилучшие образцы — в расхожее чтиво, несущее в себе черты китча в духе «Гартенлаубе» — семейного журнала прошлого века.

И Велер, и Кокка, и другие критики справедливо полагают, что историкам нового направления не хватает теоретической ориентированности и вкуса к обобщениям, чему придается особое значение в «социально-исторической науке». Они отмечают, что «историкам повседневности» есть чему поучиться у «социальных историков». Однако сам Кокка понимает, что «социально-исторической науке» «история повседневности» нужна несколько не меньше. «История снизу» должна внести в описание исторического процесса, понимаемого как единство и взаимодействие объективных моментов, важных политических событий, экономической жизни

* Малое всегда прекрасно (англ.).

и духовных течений, новый аспект — его субъективную сторону. Эта «микроистория» покажет, говорит Кокка, как отражается жизнь общества в повседневной жизни и менталитете простых людей, ради которых, как неизменно провозглашают власть имущие, совершаются все действия общества и государства. Кроме того, использование подходов и методов «истории повседневности» помогло бы «социальным историкам» приблизиться к пониманию культуры в широком смысле этого слова⁵².

Споры между «социальными историками» и «историками повседневности» не только не завершены, но пока еще и не развернуты по-настоящему, особенно со стороны последних.

О новом направлении в историографии пишут и в научных и в политических журналах и газетах. Под шум споров «история повседневности» сама становится повседневностью, проникает в учебники истории, в телевизионные передачи, в документальное кино, вызывает интерес широкой читающей публики. «История повседневности», или «история снизу», как мы видели, выросла из протеста. Это протест против «профессорской» старой немецкой науки в духе застывшего «немецкого историзма», против глобальных теорий, не всегда приносящих успех, против рассмотрения истории в абстрактных категориях — только как развитие экономических и социальных процессов. Это — и выступление против жестких схем истории классовой борьбы и ступеней мировой истории вульгаризованно-го, догматически толкуемого марксизма.

Каково будущее «истории повседневности»? Ответить на этот вопрос пока невозможно. Будет ли она прикладной отраслью, предназначенной для накопления источников? Или же, углубив свои цели и методы, станет ветвью «исторической антропологии»? В статье Т. Петерсен, посвященной 35-му конгрессу историков ФРГ в 1984 г., высказывалась мысль, что бурное развитие «истории повседневности» отражает обычное для Германии явление: она опаздывает. В то время как во Франции «историческая антропология» давным-давно нашла широкое развитие, германская историческая наука только еще идет к ней на путях «истории снизу»⁵³. Мне кажется, что в этой мысли есть зерно истины. Отнюдь не считая, что «история повседневности» — это определяющее явление в современной историографии ФРГ, направление, пришедшее на смену немецкому историзму и «социальной истории», я полагаю, что это одно из новых перспективных течений, естественным образом вливающееся в комплексное изучение человека, в изучение социальной психологии, массового сознания. Это один из подходов историка к пониманию своей науки как науки о человеке в первую очередь.

Изучение «истории повседневности» активизирует широкие круги людей, интересующихся историей и не умеющих ее изучать. Она пробуждает желание рассказать о прошлом и рождает сознание, что история творится нами самими, а это сознание — шаг не только к историческому, но и к демократическому сознанию. Не является ли это столь же актуальным для

нас, в нашей стране, как это актуально в Германии, как актуально, впрочем, и в любой другой стране?

«История снизу» призывает ученых оживить в памяти народа тех безымянных участников истории, чьи жизни во всех исторических сочинениях, в том числе и в тех, где речь идет о «народных массах» как «движущей силе истории», неизбежно исчезают, растворяются в величии исторических событий или в деяниях героев. В годы сталинщины мы потеряли тысячи выдающихся ученых, писателей, общественных и государственных деятелей, военачальников. Но потери не исчерпываются громкими именами. Мы потеряли миллионы простых людей, не известных никому, кроме их близких. Не является ли нашим долгом и нашей задачей вспомнить об этих «безымянных» жертвах террора, стертых в лагерную пыль, сделать все, что только возможно, чтобы сохранить в истории их незаметные жизни?

Чтобы осмыслить собственное прошлое, насущно необходимо понять, разгадать загадки социальной психологии советских людей в 20 — 40-е годы. Что же может быть важнее на начальной стадии такой работы, чем воспоминания, устные рассказы живых свидетелей тех десятилетий? И как важно не упустить время! Это поможет создать образ нашего прошлого, того мира, в котором скрываются корни сегодняшних дел и сегодняшних бед.

Идеи носятся в воздухе. Записи солдатских рассказов С. С. Смирнова и К. М. Симонова, книги А. Адамовича и Д. Гранина, С. Алексиевич, сбор материалов о чернобыльской трагедии Ю. Щербаком, деятельность отрядов следопытов — студентов и школьников свидетельствуют о том, что задача, о которой я говорю, действительно актуальна и решение ее вполне назрело. Раздаются призывы к созданию всесоюзного общества, которое предполагается назвать «Наследие» или «Голос прошлого»⁵⁴. Но историки, которые во всем мире руководят подобными движениями, у нас в стране все еще бездействуют.

¹ См. *Koselleck R.* Wozn noch Historic // *Histsonsche Zeitschrift.* 1972. Bd. 212.

² *Ehas N.* Uber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische imd psychogeneitsche Untersuc hungen. Frankfurt a. M., 1978. Bd. 1 — 2. Обзор этого труда Н. Элиаса, выполненный Н. В. Брагинской, см. Культура и общество в средние века: методология и методика зарубежных исследований. М., 1987. Вып. 2. С. 101 — 122.

³ См. *Sussmuth H.* Geschichte und Antropologie. Wege zur Erforschung des Menschen // *His torische Antropologie / Hrsg von H. Sussmuth.* Gottingen, 1984.

⁴ *Ullrich V.* Entdeckungsreise in den histonschen. Alltag // *Geschichte in Wissenschaft und Unterncht* 1985. H. 6. S. 403. (Далее GWU).

⁵ *Ullrich V.* Spuren im Alltag «Barfusshistonker» — woher sie kommen nnd was sie wollen // *Die Zeit.* 1981. 2. Nov.

⁶ *Lozek G.* Aktuelle Tendenzen der burgerlichen Geschichtsschreibung in der BRD // *Marx istische Blatter.* 1981. N. 5. S. 36.

⁷ *Mommsen W. J.* Geschichtsschreibung und geschichtliches Bewusstsem in der Bundesrepublik // *Liberal.* 1987. H. 2. S. 39.

⁸ См. об этом *Galmski D., Lachauer U.* Feierabend und Freizeit im Wandel: Sozialgeschichte des Alltags. Braunschweig, 1981.

⁹ *Lodovico L.* Ruckkehr zu Augenlust. Traditionahsmus und zeitgemassen Artigkeiten // *Links.* 1986. N. 193.

- ¹⁰ Wehler H. U. Der Bauernbandit als nener Heros // Die Zeit. 1981. 18. Sept. S. 44.
- ¹¹ Kocka J. Sozialgeschichte. Göttingen, 1986. S. 167.
- ¹² Ullrich V. Entdeckungsreise. S. 403.
- ¹³ Wehler H.-U. Op. cit.
- ¹⁴ Kocka J. Sozialgeschichte. S. 167.
- ¹⁵ Peukert D. Neuere Alltagsgeschichte und Historische Anthropologie // Historische Anthropologie // Göttingen, 1984. S. 60-61.
- ¹⁶ Kocka J. Sozialgeschichte.
- ¹⁷ См. Шмидт С. О Помни об отчем доме // Известия. 1988. 5 сент.
- ¹⁸ См. об этом Курносое А. А. Воспоминания интервью в фонде комиссии по истории Великой Отечественной войны Академии наук СССР // Археологический ежегодник. 1973. М. 1974.
- ¹⁹ Bajohr S. «Oral History» — Forschung zum Arbeiteralltag // Das Argument. 1980. N. 123. S. 670.
- ²⁰ Американские специалисты видят в этом свою главную задачу. См. Starr L. M. Oral history in der USA Probleme and Perspektiven // Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis Die Praxis der «Oral History». Frankfurt a. M., 1980.
- ²¹ См. Niethammer L. Einleitung des Herausgebers // «Die Jahre weiss man nicht, wo man die heute hinsetzen soll» Faschismuserfahrungen im Ruhrgebiet, 1930—1960. Bonn, 1983.
- ²² Die Zeit. 1981. 2. Nov.
- ²³ Об этой книге см. Lmdquist S. Grabe, wo du stehst // Geschichte von iinten: fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags / Hrsg von H. Ehalt, Wien, Köln, Graz, 1984. S. 295-305.
- ²⁴ Hochlarmarker Lesebiich: Kohle war nicht Alles: 100 Jahre Ruhrgebietsgeschichte. Oberhausen, 1981.
- ²⁵ Niethammer L. Op. cit. См. об этой книге Kocka J. Drittes Reich Die Reihen fast geschlossen. Was alltagsgeschichtliche Perspektiven bringen können // Die Zeit. 1983. 15 Okt.
- ²⁶ Повседневной жизни и обыденному сознанию немецких рабочих посвящены работы историков ГДР, которых я не касаюсь в данной статье. Стоит, однако, отметить, что одним из пионеров «истории повседневности» в ГДР является старейший немецкий историк Ю. Кучинский. См. Kuszynski J. Geschichte des Alltags des deutschen Volkes, 1600. bis 1945. B., 1980. Bd. 1-5.
- ²⁷ Arbeit und Alltag im Revier: Arbeiterbewegung und Arbeiterkultur im westlichen Ruhrgebiet im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Duisburg, 1985.
- ²⁸ Pietsch H. Die Feuerarbeiter: Arbeitsverhältnisse in der Duisburger Grosseisenindustrie vor den 1 Weltkrieg // Arbeit und Alltag im Revier.
- ²⁹ Conze W., Engelhardt U. Arbeiterexistenz im 19 Jahrhundert Lebensstandard und Lebensgestaltung deutscher Arbeiter und Handwerker. Stuttgart, 1981.
- ³⁰ Saul K., Flemming J., Stegmann D., Witt P. Arbeiterfamilien in Kaiserreich. Königstein, 1982.
- ³¹ Sozialgeschichte der Freizeit: Untersuchungen zum Wandel der Alltagskultur in Deutschland. Wuppertal, 1980.
- ³² Kuhn A. Frauen in der deutschen Nachkriegszeit. Düsseldorf. 1984—1986. Bd. 1—2.
- ³³ Meyer S., Schulze E. Von Liebe sprach damals keiner: Familienalltag in der Nachkriegszeit. München, 1985.
- ³⁴ См. об этом Мерцалова Л. А. Освещение в ФРГ истории германского фашизма и антифашистского сопротивления. Вопросы методологии. Воронеж, 1986. С. 160—201 (Депонировано в ИНИОН).
- ³⁵ Peukert D. Ruhrarbeiter gegen den Faschismus: Dokumentation über den Widerstand im Ruhrgebiet, 1933-1945. Frankfurt a. M., 1976.
- ³⁶ Peukert D., Reulecke J. Die Reihen fast geschlossen. Beiträge zur Geschichte des Alltags unter dem Nationalsozialismus. Wuppertal. 1981.
- ³⁷ Klaus M. Mädchen im Dritten Reich: Der Bund Deutscher Madel (BDM) Köln, 1983.
- ³⁸ Ibid. S. 18.
- ³⁹ Некоторые из этих принципов союза потерпели крах во время войны, существенно изменилось и отношение к ним молодых женщин.
- ⁴⁰ Ibid. S. 190-191.
- ⁴¹ Kocka J. Drittes Reich.
- ⁴² Schafer H. D. Berlin im Zweiten Weltkrieg. München, 1985.

- ⁴³ Подробную библиографию этих работ см. *Arcluv fur Sozialgeschichte*. Bonn. 1986. Bd. 26 Bonn. 1987. Bd. 27.
- ⁴⁴ См. об этом *Вишлев О. В.* 35-й съезд западногерманских историков // *Новая и новейшая история*. 1985. N. 3. Не могу согласиться с автором этого сообщения утверждающим, что «микроистория» — это всего лишь «проявление глубокого теоретике методологического кризиса, которым охвачена уже несколько десятилетий историография ФРГ» (с. 212). Последние десятилетия в западногерманской исторической науке отмечены, напротив плодотворными теоретико-методологическими поисками.
- ⁴⁵ *Meier Ch.* Ziir Lage der Geschichtswissenschaft in dei Bundesrepiiblik // *GWU*. 1986. N. 2.
- ⁴⁶ См. *Fischer G.* Autobiographische fexte als histonsche Quelle // *Geschichte von unten*. S. 84.
- ⁴⁷ *Kocka J.* Klassen odti Knltiir' Durchbriiche und Sackgassen in der Aibeitergeschichte // *Merkur*. 1982. H. 10.
- ⁴⁸ *Histonsche Antropologie*. S. 80—81.
- ⁴⁹ *Ibid.* b. 80.
- ⁵⁰ *Merkui*. 1982. H. 10. S. 956.
- ⁵¹ *Die Zeit*. 1981. 18. Sept.
- ⁵² *Histonsche Antiopologie*. S. 79.
- ⁵³ См. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 1984. 9 Okt.
- ⁵⁴ См. об этом *Станкевич С.* Сохранить голос истории // *Комс. правда*. 1988. 23 янв.

ДВА ПИСЬМА МАРКА БЛОКА И ЛЮСЬЕНА ФЕВРА

Пер., коммент. и вступ. ст. И. С. Филиппова

Неизвестные до сих пор тексты Марка Блока и Люсьена Февра не нуждаются в рекламе. Тем более если речь идет о письмах обладающих, конечно же, особой ценностью для всех тех, кого интересуют жизнь, творчество и общественно политические взгляды двух крупнейших французских историков XX в. Несколько лет тому назад, в преддверии 100 летия со дня рождения Марка Блока, академик Ф. Бродель любезно предоставил В. М. Далину копии двух писем из архива Л. Февра М. Блока — Л. Февру от 15 февраля 1934 г. и Л. Февра — Э. Фаралю, известному медиевисту, в тот момент генеральному администратору. Коллеж де Франс, от 8 июля 1940 г. Письма эти очень разные, но все же имеет смысл опубликовать их рядом — хотя бы потому, что принадлежат они одной эпохе, привязаны к датам, стоящим в одном ряду: первое написано на десятый день после неудавшегося фашистского путча в Париже, второе — через полмесяца после подписания перемирия в Компьенском лесу, означавшего капитуляцию Франции перед фашистской Германией.

Наибольший интерес, несомненно, представляет пространное и насыщенное разнообразной информацией письмо Блока. Мы находим здесь и рассуждения о злободневных политических событиях, и впечатления от поездки в Англию, откуда он только что вернулся, и своеобразный отчет о хлопотах, связанных с изданием «Анналов экономической и социальной истории», и сведения о его (оказавшейся неудачной) баллотировке в Коллеж де Франс. Небольшое письмо Февра интересно главным образом эмоциональным описанием обстановки, царившей в Лионе в первые дни немецкой оккупации. Публикуемые материалы нет надобности пересказывать — они говорят сами за себя, остановимся всего на двух вопросах, получивших в них наиболее яркое освещение.

Об ученом правильно судить в первую очередь по его трудам и научной деятельности в целом. Письмо Блока в этом отношении весьма содержательно, так как помогает нам по достоинству оценить колоссальную организационную работу, проводившуюся им и Февром по объединению прогрессивных западноевропейских историков. Благодаря ему мы имеем редкую возможность заглянуть за кулисы «Анналов» и лучше понять многообразные проблемы, возникавшие в ходе их издания. Письмо напоминает, в частности, — и это непременно следует иметь в виду, анализируя идейно методологическую направленность довоенных «Анналов», — что журнал был, возможно и неприбыльным, но все же коммерческим предприятием, что редколлегии приходилось постоянно думать о клиентуре и печатать иной раз не совсем то, что хотелось. Мы узнаем также, что по крайней мере в 1934 г. «Анналы» испытывали трудности с подбором авторов. Поездка Блока в Англию, о которой говорится в письме, имела одной из основных целей привлечь к активному сотрудничеству английских коллег. Но, несмотря на добрые и упрочившиеся отношения Блока со многими британскими историками, эта попытка не увенчалась особым успехом (интерес к школе «Анналов» обозначился в Англии уже после войны, притом не сразу. В других аспектах поездка была более



МАРК БЛОК

удачной. Достаточно сказать, что в ходе ее начались переговоры об участии Блока во втором издании «Кембриджской экономической истории Европы». Итогом явилась большая и все еще не утратившая научного значения написанная Блоком глава в первом томе этого издания, вышедшем в свет в 1942 г. Блоку не суждено было его увидеть.

С осени 1940 г. он не покидал территорию Франции, а в конце 1942 г. после немецкой оккупации южной зоны перешел на нелегальное положение, став деятельным участником движения Сопротивления. Арестованный в марте 1944 г., он был расстрелян 16 июня 1944 г.

Второй вопрос касается общественно-политической позиции Блока и Февра в связи с фашистской угрозой 1934 г. и фашистской реальностью 1940 г. Конечно, два письма, выхваченные из контекста многолетней переписки, притом такие, где авторы вовсе не намеревались формулировать свое гражданское кредо, не лучший источник для изучения столь сложного вопроса. Но все-таки это источник, и, как убеждает обращение к другим текстам Блока и Февра, источник достаточно надежный.

Блок комментирует драматические события 6 февраля 1934 г., когда французские фашисты попытались путем прямого, «уличного» давления на парламент совершить государственный переворот, предшествовавшее этому смещение потворствовавшего ультраправым префекта полиции Кьяппа, последовавшую на другой день после похода фашистов на Бур бонский дворец отставку кабинета Даладье и формирование откровенно реакционного правительства Думерга. Он, безусловно, возмущен и обеспокоен происходящим, однако выхода из создавшейся ситуации не видит.

В письме проявилась характерная для французской научно-гуманитарной интеллигенции тех лет привычка как бы со стороны смотреть на политические страсти как внутри парламента, так и за его стенами, привычка, подкрепленная убеждением, что сделать все равно ничего нельзя, а Касталию истинных ученых не поколеблют никакие бури. Как признавал впоследствии Февр, он и его друзья в то время не совсем поняли смысл и важность происходящего¹. Отсюда желание Блока отмахнуться от своих опасений («простите за эти рассуждения, почти столь же несурзные, как и их предмет»), отсюда и старания Февра убедить себя, что академическая жизнь еще может наладиться, отсюда в конечном счете свойственное им обоим стремление переносить обсуждение животрепещущих проблем в плоскость проблем интеллектуальных, нравственных и психологических.

¹ Annales, d'histoire sociale. 1945. Т. 7. Р. 15.

В свете публикуемых материалов дальнейшая эволюция Блока к *активному* участию в движении Сопротивления может показаться неожиданной, но только на первый взгляд. «Странное поражение», «Апология истории», другие его работы, а также письма военных лет свидетельствуют, что происшедшая в нем метаморфоза не сопровождалась отрицанием прежнего «я», что эволюция эта была хотя далеко не плавной, но на редкость последовательной. Блок остался верен привычке осмысливать разворачивающиеся на его глазах события в отвлеченных категориях («наше поражение, — писал он в 1943 г., — по существу было поражением ума и характера»²), но стал совсем иначе оценивать свою сопричастность к этим событиям.

«Совесть моя неспокойна, — читаем мы в его письме к Февру от 8 октября 1939 г. — Думаю, что у всех у нас совесть должна быть неспокойна. Мы позволили в 1919 — 1920 гг. и позднее совершиться слишком многим большим глупостям, не протестуя или почти не протестуя... Мы продали наши души за покой, за возможность заниматься умственным трудом, за беззаботность „настоящей“ жизни после четырех лет кошмаров войны... Подумайте обо всем этом, друг мой. Сейчас такие люди, как Вы, обязаны убедить себя, что они могут многое»³. Еще категоричнее высказался он полгода спустя в «Странном поражении». Называя «интеллектуальную летаргию правящих классов», засилье военщины и геронтократию в числе причин, приведших к катастрофе 1940 г., Блок писал: «Обо всем или почти обо всем мы давно шептались в кругу близких людей. Но скольким из нас хватило смелости сказать об этом вслух? Я вполне осознаю, что наши души — не души партийных активистов. Но долг призывал нас вовсе не к работе в избирательных комитетах. В нашем распоряжении были язык, перо, мозг. Ясно сформулировать потребности общества и стараться распространить свои идеи — значит заквасить общественное мнение по-новому; это шанс воздействовать на его изменение и постепенно в конце концов направить течение событий хоть немного, но в другое русло... Большинство из нас вправе сказать, что мы были хорошими тружениками. Были ли мы всегда хорошими гражданами?» Ответ Блока звучит совсем уже резко: «Мы не осмелились выступить публично... Мы предпочли уединение в боязливой тиши наших кабинетов. Да простит нам молодежь кровь на наших руках!»⁴

Краски здесь, безусловно, сгущены. На протяжении десяти предвоенных лет «Анналы» боролись с иррационализмом, с пренебрежением к вопросам экономики, социального положения и мировосприятия народных масс (невнимание к ним, по мнению Блока, содействовало поражению Франции), с научной недобросовестностью, предвзятостью и зашутельской критикой. Все это и многое другое Блок мог бы поставить себе в заслугу. Мог, но не захотел. В письмах военных лет он предстает человеком, строго и несколько отстраненно оценивающим свое прошлое, но отнюдь не порывающим с ним, человеком, стремящимся к обновлению. «Для меня эти годы, — писал он в марте 1942 г., — были временем передышки, раздумий и духовного обогащения. Будущее покажет, пошло ли это на пользу»⁵.

Гражданская позиция Блока в 1934 г. была безупречно честной; пока еще недоставало, однако, решимости, мобилизовав свои знания, опыт и авторитет, перейти, в той или иной форме, к открытой борьбе против того, что было в его глазах порочно и ненавистно. В 1942 — 1944 г. эта решимость была доведена до абсолюта. «Будущее покажет...» Увы! Последнюю точку в творчестве Блока поставил отнюдь не типографский свинец.

² Цит. по: *Fevre L. Combats pour l'histoire*. P., 1965. P. 406.

³ *Annales d'histoire sociale*. 1945. T. 7. P. 19—29.

⁴ *Block M. L'étrange défaite*. P., 1946. P. 188-189.

⁵ *Annales d'histoire sociale*. 1945. T. 7. P. 27.

МАРК БЛОК - ЛЮСЬЕНУ ФЕВРУ

Strasbourg, 15.2.1934

Mon cher ami,

Je suis revenu ici hier matin, tout d'une traite depuis Cambridge. C'a ete pour me trouver happe sans dire ouf, dans le moulin universitaire. D'innom-brables papiers encombrent encore ma table. Mais je ne veux pas tarder a vous ecrire. Il y a une eternite que je ne sais rien de vous. De mon cote, a l'excepti-011 de mon mot, trop hativement gribouille a Londres, je vous ai laisse bien longtemps sans nouvelles. Vous avez vecu a Paris des journees penibles. Croyez bien que se trouver a l'etranger, a ce moment, n'avait non plus rien de plaisant. A l'angoisse de se sentir loin, s'ajoutait la difficulte d'expliquer a ces braves Anglais des evenements en eux-memes mediocrement intelligibles. J'ai sue sang et eau a faire comprendre a mes iriterlocuteurs que M. Chiappe n'est ni un heros ni un parangon de vertu, — ou que du rrioins il ne passait pas gerieralement pour tel. L'attitude des journaux londoniens a ete d'ailleurs bien curieuse. Premier stade: «ces Francais n'eii font jamais d'autre; du reste, avec un pareil gouvernement et un pareil Parlement... en tout cas ce n'est pas chez nous qu'on verrait jamais rien de semblable». Deuxieme stade: «he la! attention! si un quelconque fascisme triornphe en France, que deviendra norte „democratic parlementaire"? Ne rions pas; le feu est a notre porte. Apres tout, ce regime francais, il a encore ses bons cotes...» Pour moi, je demeure je l'avoue, assez trouble. Je ne realisais pas, jusqu'ici, la puissance sur ce qu'il faut bien appeler les masses bourgeoises, d'une vague mystique de violence et de 18 brumaire. J'imaginai bien, mais je ne realisais sans doute pas completement, cette redoutable carence gouvernementale et administrative qui des ministres jusqu'aux... proviseurs de lycee pourrit toute notre machine. Il est trop certain que ni Mussolini ni Hitler n'auraient offert le Maroc a un prefet de police factieux ou a un chef de la Surete considere comrne suspect la direction de la Comedie Francaise! On percoit, a la base de tout ce desordre, un horrible et pueril melange de veulerie, de faciles camaraderies, de mauvaises habitudes de travail, et de totale inin-telligence. J'aimerais a pouvoir me rendre compte de ce qu'on pense ou sent en province. Vous le savez, d'ici c'est impossible.

Pardon de ce discours, a peu pres aussi absurde que son sujet. Et parlons plutot aux Anglais. J'ai surtout vecu a Londres, et beaucoup hante la Reading Room du British: surtout apres le depart de ma fernrne (qui m'a quitte le 7) et memo pendant son sejour. Ce qui fait que j'ai peu revu les musees et la ville. J'ai passe mon premier week-end a Oxford, ou j'ai, notamment, fraternise avec Powicke, et de Dimanche dernier jusqu'a mon depart j'ai ete, a Cambridge, l'hote de St. John's College. La-bas, j'ai vu surtout le brave vieux Coulton et Clapham deja rencontre a Londres. A Londres, j'ai frequente les milieux de la School of Economics: Tawney (tres charmant), miss Power, Postan. Une fois de plus, j'ai goute ce qui fait le charme de la vie anglaise, et notamment de la pratique intellectuelle, dans les bibliotheques, musees etc.: je veux dire l'absence totale de tout corporatisme. Indiscutablement, quelques heures de travail au British inspirent l'irresistible envie de dresser sur le square

de Louvois un vasto bucher fait de tous les reglements de la B. N., et d'y briiler, en un splendide auto-dafe, Julien Cain, ses bibliothecaires et ses gardiens... quelques lecteurs malodorants aussi, si vous voulez, et sans doute encore l'architecte, que je n'ai pas l'honneur de connaitre; apres quoi on pourrait travailler et inviter les etrangers a venir travailler chez nous. La regie des 10 bulletins par seance est une indicible honte. Quant au travail reel qui s'accomplit labas, dans les Universites, vous devinez combien il est malaise de l'apprecier. Il me parait plus intense a Londres qu'ailleurs. Mais que nos collegues d'Oxford et Cambridge sont done confortablement installes! J'ai eu la chance, a Cambridge, d'un temps ravissant. Quant au porto, je dois avouer que je donne resolutement la palme a celui d'Oxford (Oriël). Pour l'amour de Dieu; ne le dites pas a Clapham!

J'ai trouve les gens de la London School, en particulier, tres desireux de collaborer, de nous envoyer des etudiants, etc. Si les Dieux veui.nt bien me permettre de travailler un jour a creer avec vous au College, un petit centre d'enseignement historique, il y aura la des rapports a nouer. A Cambridge, Clapham cherche a mettre sur pied une Cambridge Economic History — du modele connu, mais, si je comprends bien, moins morcelee. Us voudraient me faire ecrire une partie du 1^{er} volume; mais je n'ai rien pro-mis; trop de pain sur la planche... En tout cas, quand leurs plans seront arretes il faudra leur faire la politesse de les annoncer dans les *Annales*. Je ne sais encore si mes conferences de Londres seront publiees, ni sous quelle forme.

Je ne vous rapporte pas de copie pour les *Annales*, ni, je le crains, malgre une discrete propagande, beaucoup d'abonnements nouveaux. Pour ceuxci, c'est une tournée dans les petites et moyennes universites qu'il faudrait entreprendre. Je dois ecrire ces jours-ci a Jacob, de Manchester; je verrai s'il y a q chose a faire de ce cote-la. Articles: il n'y aurait guere a solliciter que des articles sur des sujets determines. Tawney ets en plein dans l'histoire sociale du XVII⁰ siecle («social background of the Civil War»); certaine-ment il aurait des choses interessantes a dire; mais je ne crois pas qu'il serait dispose a rien publier pour le moment. Et naturellement, ils ont leurs propres revues. Comptes rendus: au the de la London School, j'ai rencontre Alexand-re; je n'ai pas cru devoir faire allusion a votre correspondance, si paradoxale-ment unilaterale; le lieu d'ailleurs nc s'y pretait guere. Il est venu a ma Γ^{te} conference, n'a plus reparu aux autres; je l'ai rencontre un jour a la Bibl. de la London School, il n'a pas fait mine de me reconnaitre. Timidite, peut-etre. Mais je n'ai pas cru pouvoir abaisser la dignite des Annales par d'instantes prieres reiterees aupres de ce petit jeune homme (qui est d'ailleurs un grand, gros, velu et noir jeune homme). Nous pourrons, en revanche, si nous le voulons, obtenir des comptes-rendus de Postan. Je ne sais si vous identifiez le personnage. C'est un Juif russe, ou bessarabe, de 35 ans a peu pres je suppose, anglicise (malgre un accent impossible) et que Power et Tawney ont enregi-mente dans le corps enseignant de la School of Economics. Ce que je connais de lui (notamment sur le credit commercial, au moyen age) est bien; il semble avoir labas un gros prestige — l'homme d'avenir! — et de fait on voit en lui une sorte de devorante ardeur de savoir et de lire, qui n'a rien de britannique.

Il pourra nous rendre des services. Mais (bien qu'il soit moins insulaire que les autres) avec cet inconvenient, toujours, qu'un compte-rendu d'un Anglais par un Anglais risque de manquer d'horizon. Ce sera a essayer, a l'occasion.

Vu la-bas Koebner, chasse de Breslau et reduit a s'en aller, l'année prochaine, enseigner, en hebreu, sur la colline de Sion: en hebreu, que naturellement il lui faut, prealablement, apprendre. Encore, aux dernieres nouvelles, n'etant plus absolument sur de ce poste. Il nous donnera sans doute avant de partir un article, utile. Vu aussi Kantorovicz (l'homme de Frederic II, l'empereur) dont l'histoire est plus curieuse: il n'a etc, diton, recueilli a Oxford que par erreur, car il appartient — je repete ici encore: dit-on — au faible pourcentage de non-aryens que les nazis ont decide de conserver. Un peu suspect, un peu trop aimable et confiant, assurément, mais intelligent, vivant, pas du tout Herr Professor: je vous le signale, le cas echeant, pour des entreprises type Synthese.

Leuilliot m'a envoye les epreuves du n° de janvier (qui est un peu en retard). J'ai vu que vous avez ete conduit a y faire plus mince qu'a l'ordinaire la part des courriers. Pour une fois, cela n'est pas grave. Mais rendons-nous compte qu'a l'etranger, en particulier, nos courriers et d'une facon plus generale notre partie critique sont l'element essentiel de notre prestige. D'ailleurs, vous le savez aussi bien que moi. Le numero, dans l'ensemble, est vivant. Seulement il nous faudra, pour la suite, un ou deux articles plus «historiqu-es»: la aussi, question de clientele. Qu'avons-nous sur la planche? Je n'ai pas encore la traduction du Mickwitz (L'or dans le monde antique). Ce sera pour la semaine prochaine. N'oubliez pas, je vous prie, de me repondre au sujet de Latron.

Naturellement, je ne sais rien du College. C'est vous qui me renseignerez. Dois-je, a votre avis, aller a Paris, fin de fevrier ou debut de mars? Ne serait-ce que pour voir Lebesgue, qui (seul, avec l'inguerissable Monceaux, que je laisse rancir dans son coin) manque a ma liste de visites faites? vous vous souvenez qu'il etait malade en janvier. Et croyez-vous d'autres demarches utiles? Je vais poser la meme question a Gilson. Inutile de vous dire que je ne prendrai le train que contraint et force. Je me sens d'humeur sedentaire, et, s'il faut tout avouer, un peu las. Et savez-vous si la date de la deliberation a ete fixee? Je n'ai pas la fièvre. Mais la position d'instabilite est de celles qu'on ne garde pas longtemps sans courbatures.

Je vous rendrai reponse ces jours-ci pour l'Encyclopedie. Je vais tacher de trouver les quelques heures necessaires a la reflexion et a la decision.

Bien entendu, en me repondant, ne negligez pas, je vous prie, les nouvelles personnelles. Ici, Suzette a eu, en notre absence, une angine sans gravite, mais qui a bien failli ecourter facheusement le sejour de ma femme a Londres: non que nous fussions le moins du monde inquiets pour l'enfant, mais nous redoutions la fatigue pour ma mere. La lettre nous annoncant que la fièvre etait tombee est arrivee au moment ou nous nous appretions a freter un taxi pour la gare de Victoria. En ce moment, le bulletin de sante familial est, dans l'ensemble, favorable. Etienne, cependant, est plus gros, plus mou et plus aise-ment fatigue que nous ne le voudrions.

En toute amitie M. B.

Страсбург, 15 февраля 1934 г.

Дорогой друг!

Я вернулся вчера утром прямо из Кембриджа. И это для того, чтобы, не успев отдышаться, сразу же попасть в университетские жернова. Множество бумаг все еще загромождает мой стол. Но я не хочу медлить с письмом. Уже целая вечность, как я ничего не знаю о Вас. Да и сам я, если не считать нескольких слов, вторюх нацараланных в Лондоне, очень уж давно Вам не писал. Вы в Париже пережили тягостные дни. Поверьте, что оказаться в этот момент за границей тоже было малоприятно. К тревожному ощущению оторванности от родины добавлялось затруднение, как объяснить этим славным англичанам события, сами по себе не слишком понятные. Я изшел потом и кровью, пытаюсь растолковать моим собеседникам, что г-н Кьяпп — не герой, не образец добродетели — или что по крайней мере таковым его считают далеко не все. Позиция лондонских газет была, впрочем, довольно любопытной. Первый этап: «От этих французов ничего другого ждать и не приходится; да и вообще, с таким правительством и таким парламентом... у нас во всяком случае ничего подобного быть не может» Второй этап: «Эй! Послушайте! Если какой бы там ни было фашизм возьмет верх во Франции, что станет с нашей „парламентской демократией?» Тут не до смеха, вода уже подступает к горлу. В конце концов у этого французского режима все же есть свои хорошие стороны...» Что до меня, признаюсь, я нахожусь в довольно сильном беспокойстве. Я не осознавал до сих пор, какую власть имеет мистическая волна насилия и 18 брюмера над теми, кого можно, пожалуй, назвать буржуазной массой. Я догадывался, конечно, но безусловно не осознавал до конца эту пугающую беспомощность правительства и администрации, которая от министра до директора лицея разлагает всю нашу машину. Совершенно очевидно, что ни Муссолини, ни Гитлер не предложили бы Марокко крамольствующему префекту полиции или директорское кресло Комеди Франсез — заподозренному в неблагоденности начальнику службы госбезопасности! В основе всего этого беспорядка чувствуется ужасающая ребяческая смесь слабоволия, неразборчивых приятельств, неумения работать и всеобщего неразумия. Интересно, какие мысли и чувства все это вызывает в провинции. Вы ведь знаете, отсюда это понять невозможно.

Простите за эти рассуждения, почти столь же несуразные, как и их предмет. Расскажу лучше об англичанах. Жил я главным образом в Лондоне и проводил много времени в Reading Room * Британского музея, особенно после отъезда моей жены (она уехала седьмого) и даже пока она была там. Из-за этого я не смог толком посмотреть заново музеи и город. Первый уик-энд я провел в Оксфорде, где, в частности, сошелся с Поуиком ², а с последнего воскресенья и до отъезда был гостем Сент-Джон-колледжа в Кембридже. Там я общался в основном со славным старым Коултоном и с Клэпхэмом ³, с которым до этого уже встречался в Лондоне. В Лондоне я вращался в кругах Экономической школы: Тоуни (очень обаятелен), мисс Пауэр, Постап ⁴. И опять я ощутил то, что придает шарм английскому образу жизни, особенно в интеллектуальной сфере — библиотеки, музеи и т. д.: я имею в виду полное отсутствие всякой корпоративности. Несколько часов работы в Британском музее бесспорно внушают неукротимое желание соорудить на площади Лувва огромный костер из всевозможных установлений Национальной библиотеки и сжечь на этом великоленном аутодафе Жюльена Кэна ⁵, его библиотекарей и хранителей... также некоторых вонючих читателей, если Вам угодно, и несомненно еще и архитектора, которого я не имею чести знать, после чего можно было бы работать самим и приглашать к нам работать иностранцев. Прави-

* Читальный зал (англ.).

ло не более 10 требований за раз невыразимо позорно. Что касается реальной работы, которая делается в тамошних университетах, Вы догадываетесь, как трудно ее оценить. Мне она показалась более напряженной в Лондоне, чем в других местах. Но до чего же наши оксфордские и кембриджские коллеги хорошо устроены! В Кембридже мне повезло: стояла чудесная погода. Что же касается портвейна, должен признаться, я решительно отдаю предпочтение оксфордскому (Ориэль). Ради бога, не говорите об этом Клэпхэму!

Я пришел к выводу, что люди из Лондонской Экономической школы (они особенно) очень расположены сотрудничать, посылать к нам студентов и т. д. Если боги позволят мне когда-нибудь работать с Вами над созданием в Коллеж де Франс небольшого центра по преподаванию истории, там будет с кем завязать контакты. В Кембридже Клэпхэм пытается наладить издание «Кембриджской экономической истории» — по старому образцу, но, если я правильно понял, менее фрагментарное. Они хотели бы, чтобы я написал часть I тома, но я ничего не обещал — дел и без того невпроворот... В любом случае, когда их планы оформятся, надо будет оказать им любезность и дать объявление в «Анналах». Будут ли мои лондонские лекции опубликованы и в каком виде, я пока не знаю.

Текста их для «Анналов» я не привез; боюсь, что, несмотря на ненавязчивую пропаганду, не порадуя Вас и большим количеством новых подписчиков. Чтобы их заполучить, следовало бы поездить по малым и средним университетам. На днях я должен написать Джейкобу⁶ в Манчестер; посмотрю, нельзя ли что-нибудь сделать с этого конца. О статьях: имеет смысл заказывать статьи только на заранее определенные темы. Тоуни целиком погружен в социальную историю XVII в. («social background of the Civil War»)*; у него, конечно, нашлось бы что сказать интересного, но не думаю, что в данный момент он расположен что-либо публиковать. И естественно, у них есть свои собственные журналы. О рецензиях: на чаепитии в Лондонской школе я встретил Александра. Я не счел нужным напоминать ему о вашей переписке, столь странно односторонней; впрочем, обстановка была неподходящая. Он пришел на мою первую лекцию, на других больше не появлялся; как-то раз я встретил его в библиотеке Лондонской школы, но он сделал вид, что не узнал меня. Застенчивость, может быть. Тем не менее я посчитал невозможным унижать достоинство «Анналов», снова и снова упрашивая этого мальчишку (вообще-то он крупный, толстый, волосатый, смуглый малый). Зато мы сможем, если захотим, получать рецензии от Поста. Не знаю, представляете ли Вы, о ком идет речь. Это русский или бессарабский еврей, лет тридцати пяти, англазированный (хотя и с немислимым акцентом), которого Пауэр и Тоуни завербовали в преподавательский корпус Экономической школы. То, что я читал у него (особенно о торговом кредите в средние века), хорошо. Похоже, он пользуется там большим авторитетом — человек с будущим — и действительно, в нем ощущается какая-то всепожирающая страсть к знанию и чтению, в которой нет ничего британского. Он может быть нам полезен. С тем, однако, неизбежным неудобством, что (хотя он и менее островитянин, чем другие) рецензии англичанина на англичанина порой недостает кругозора. Тем не менее при случае надо будет попробовать.

Видел там Кебнера⁷, изгнанного из Бреслау и вынужденного в будущем году отправиться к холмам Сиона, чтобы читать там лекции на иврите, который ему, естественно, придется предварительно выучить. Причем, по последним слухам, он вовсе не уверен в том, что получит это место. Прежде чем уехать, он, вероятно, даст нам дельную статью. Видел также Канторовича* (человека Фридриха II — императора), чья история более любопытна. Говорят, его приютили в Оксфорде лишь по ошибке, поскольку он принадлежит — повторяю: как говорят — к незначительному проценту неарийцев, которых наци решили сохранить. Не-

* Социальные предпосылки гражданской войны (англ.)

много подозрительный, немного слишком любезный и, разумеется, самоуверенный, но остроумный, живой, совсем ничего от «герр профессор»; рекомендую его Вам на случай начинаний типа «Синтез».

Леилью⁹ прислал мне корректуру январского номера (который слегка запаздывает). Вижу, что Вы были вынуждены сделать более тощим, чем обычно, раздел обзоров. Один раз это не опасно. Учтем, однако, что за рубежом в особенности наши обзоры, а по большому счету весь наш критический раздел являются существенным элементом нашего престижа. И в прочем, Вы знаете это не хуже меня. В целом номер живой. Только нужно будет поместить в дальнейшем одну или две более «исторических» статьи — здесь опять вопрос клиентуры. Что у нас на очереди? Я еще не видел перевод Миквица¹⁰ («Золото в древнем мире»). Это - на следующую неделю. Не забудьте, пожалуйста, ответить мне по поводу Латрона¹¹.

Естественно, я совсем не знаю, что делается в Коллеж де Франс. Просветите же меня. Должен ли я, на Ваш взгляд, в конце февраля или в начале марта ехать в Париж? Неужели только для того, чтобы повидать Лебега¹²? Ведь он единственный (не считая схоронившегося ото всех Монсо¹³, который пусть себе чахнет в своем углу), кому я еще не нанес положенного визита. Вы помните, в январе он был болен. И считаете ли Вы целесообразным предпринять другие шаги? Я собираюсь задать тот же вопрос Жильсону¹⁴. Нечего и говорить, что я сяду в поезд лишь по необходимости и принуждению. Мне хочется побыть дома, а если уж говорить откровенно, я немного устал. Между прочим, Вы не знаете, была ли назначена дата заседания? Меня не лихорадит, но затянувшееся состояние неопределенности изматывает, от этого никуда не денешься.

В ближайшие дни я дам Вам ответ насчет Энциклопедии. Постараюсь найти несколько часов, чтобы подумать и решить что-нибудь.

Отвечая мне, не пренебрегайте, пожалуйста, личными новостями, это ведь само собой разумеется. Что до нас, Сюзетта болела в наше отсутствие ангиной, но слишком тяжелой, но едва не сократившей обиднейшим образом пребывание моей жены в Лондоне, — не то чтобы мы так уж боялись за ребенка, скорее беспокоились, что все это будет не по силам моей матери. Письмо с сообщением, что температура спала, пришло в момент, когда мы уже собирались заказывать такси на вокзал Виктория. На сегодня бюллетень семейного здоровья в целом неплохой. Этьен, вот, правда, на наш взгляд, слишком толстый, рыхлый и очень уж легко утомляется.

С дружескими чувствами, М. Б.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Кьяпп, Жан (1878 — 1940) — префект полиции в 1927—1934 гг. Был замешан в афере Стависского, благоволил к правозэкстремистским организациям. 3 февраля 1934 г. правительство Э. Даладье, стремясь удалить Кьяппа из Парижа, предложило ему пост генерального резидента в Марокко. Кьяпп отказался и подал в отставку. Путчисты 1934 г. требовали восстановить его в должности.

² Поуик, Фредрик Морис (1879—1963) — английский медиевист, специалист по политической истории Англии, истории церкви и общественной мысли.

³ Коултон, Джордж Гордон (1858—1947) — английский историк, автор многочисленных работ в основном по проблемам средневековой культуры. Клэпхэм, Джон Харольд (1873—1946) — английский историк, специалист по экономической истории Европы в новое время.

⁴ Тоуни, Ричард Генри (1880 — 1940) — английский историк, известный главным образом своими работами об экономике и общественной мысли Англии XV—XVII вв.; Пауэр, Айлин Эдна (1889—1940) — английский историк, специалист по экономическим про-

- блемам средневековой Англии; Постан, Майкл (1899—1981) — английский историк. Родился в Бессарабии. Специалист по аграрной истории средневековой Англии.
- ⁵ Кэн, Жюльен (1887 — 1974) — историк культуры, академик. В 1930—1940 и 1945—1964 гг. генеральный администратор Национальной библиотеки в Париже.
- ⁶ Джэйкоб, Эрнест Фрейзер (1894 — 1969) — английский историк, специалист по истории церкви и культуры преимущественно Англии XV в.
- ⁷ Кебнер, Рихард (1885 — 1958) — профессор Бреслауского (1920—1933) и Иерусалимского (1934—1955) университетов. Специалист по истории средневековой Германии и общественной мысли нового времени.
- ⁸ Канторович, Эрнст (1895—1963) — медиевист. Родился в Познани. В 1930—1934 гг. — профессор Франкфуртского университета. В январе—июле 1934 г. — «гостящий» преподаватель в Оксфорде. С августа 1934 г. по ноябрь 1938 г. работал в Берлине, в комиссии по изданию Monumenta Germaniae Historica. Затем эмигрировал в Англию. С 1939 г. работал в США, в университетах Беркли и Принстон. Автор нашумевшей книги о Фридрихе II, императоре Священной Римской империи (1927).
- ⁹ Леилю, Поль (1897 —1983) — секретарь редакции «Анналов». В 1927—1933 гг. работал в одном из лицеев Страсбурга, в 1933—1944 г. — в парижском лицее Карла Великого. Много печатался в «Анналах». Специалист по социальной истории Франции в новое время.
- ¹⁰ Миквиц, Гуннар (1906 —1940) — финский историк, специалист по экономике древности и средневековья. В майском (27-м) номере «Анналов» за 1934 г. была опубликована его статья «Проблема золота в античности».
- ¹¹ Латрон, Андре — французский историк и этнограф, специалист по Ближнему Востоку. В том же номере «Анналов» вышла его статья «Сельская жизнь в Сирии и Ливане: социально-экономическое исследование».
- ¹² Лебег, Филеас (1869 —1958) — французский филолог, преподаватель Коллеж де Франс, специалист по истории романских литератур и фольклору.
- ¹³ Монсо, Поль (1859—1941) — французский историк и филолог, преподаватель Коллеж де Франс, специалист по истории античной культуры, преимущественно христианской.
- ¹⁴ Жильсон, Этьен Анри (1884—1978) — французский философ, автор многочисленных работ по истории философии и культуры, особенно средневековой. Профессор Страсбург-ского (1919—1920) и Парижского (1920—1932) университетов, затем профессор Коллеж де Франс.

ЛЮСЬЕН ФЕВР - ЭДМОНУ ФАРАЛЮ

*Le lundi 8 juillet 1940 Le Souget,
St. Amour, Jura.*

Mon cher Faral,

Cette lettre vous arrivera-t-elle? et ou vous trouvera-t-elle? Je fais, en l'adressant au Ministère, un grand acte de foi dans l'intelligence des bureaux — mais hélas!

J'espère que vous n'avez reçu de coups que moraux — et que vous-même et tous les autres êtes sauf. Personnellement, je suis resté à St. Amour (Jura) avec les miens jusqu'au moment où l'ennemi étant à 50 km, j'ai voulu mettre en lieu sur mon fils de 17 ans et garder personnellement le contact avec la France non occupée. J'ai pu sauter à la dernière minute, avec les miens, dans un camion militaire et voir l'affreuse débâcle, d'ici jusqu'à Lyon où nous sommes arrivés le soir même. Impossible d'aller plus loin: trains supprimés, batailles autour des camions, etc. La vanité de cette fuite devant la fatalité m'est apparue totale — puisqu'on ne tentait rien pour s'y opposer. Je suis resté à Lyon. J'ai été voir le Recteur — et Ch. Dugas, le doyen, votre camarade, je crois, nous a offert son appartement aussitôt. Le geste était d'autant plus gentil que Dugas avait été candidat au Collège je ne dirai pas centre moi, mais parallèlement à moi — et que sa non-élection lui a été pénible. J'ai eu la douleur de subir, là-bas, les défiles perpétuels des Allemands — d'ailleurs corrects et assez bons enfants (c'étaient des Bavarois surtout, et des Autrichiens) mais d'une avidité et d'une glotonnerie redoutables. J'ai vu Leriche, devenu médecin chef de toutes les salles militaires françaises de l'Hôpital Herriot. Ces contacts et ceux des historiens et des géographes de Lyon m'ont aidé à me reprendre et à me redonner le goût du travail. Mais quel avenir?

En ce qui concerne le Collège, va-t-on rouvrir les cours à Paris, dans Paris occupé, et donc sous le contrôle allemand? Je pense que la question, qui m'obsède, ne peut être résolue encore. Lyon en tous cas, je m'en suis rendu compte et on me l'a dit, serait heureux de nous offrir un asile au moins partiel. C'est une grande ville — et qui ne sera pas trop encombrée. Je vous le dis à tout hasard...

Pour l'instant je reste ici: St. Amour ne doit pas être occupé. Je paierai ma dette aux Collègues Lyonnais en les aidant, s'ils me le demandent, à faire passer le baccalauréat. Après quoi, je verrai. Je vis dans une ignorance totale de tout. Et d'abord du sort de tous ceux qui me sont chers: parents et amis. Rien de Marc Bloch notamment, ce qui m'inquiète beaucoup... Les relations postales avec Paris ne sont toujours pas reprises, avec le Midi elles commencent à reprendre.

J'arrête cette lettre, faite surtout pour vous donner mon adresse. Quant aux commentaires... hélas!

Bien cordialement votre,
Lucien Febvre.

Понедельник, 8 июля 1940 г. Ле Суже, Сент-Амур, Юра. Дорогой Фараль!

Дойдет ли до Вас это письмо? И где оно Вас найдет? Посылая его на министерство, я уповаю на сообразительность чиновников — но увы!

Надеюсь, Вы не получили иных травм, кроме моральных, и пребываете, как и все Ваши,



ЛЮСЬЕН ФЕВР

в добром здравии. Сам я оставался с семьей в Сент-Амуре (Юра) вплоть до того момента, когда враг оказался уже в 50 км. Мне хотелось отвести в безопасное место моего 17-летнего сына, а самому сохранить непосредственный контакт с неоккупированной частью Франции. В последнюю минуту нам удалось вскочить в военный грузовик — и наблюдать ужасающий разгром повсюду до самого Лиона, куда мы прибыли в тот же вечер. Дальше ехать было невозможно: поезда отменены, драки за место в грузовике. Никто даже не пытался как-то воспрепятствовать всему этому. Перед лицом неизбежности это бегство показалось мне абсолютно тщетным. Я остался в Лионе. Нанес визит ректору, а Ш. Дюга¹, декан (кажется, Ваш приятель), сразу же предложил нам остановиться у него. С его стороны это было тем более любезно, что Дюга в свое время баллотировался в Коллеж де Франс, нельзя сказать, чтобы против меня, но одновременно со мной, и тяжело переживал свое неизбрание. Я имел несчастье быть свидетелем бесконечных маршей немцев — в общем вежливых и довольно добродушных (это были в основном баварцы и австрийцы), но страшно алчных и прожорливых. Видел Лериша², ставшего главным врачом всех французских военных подразделений Госпиталя Эррио. Эти контакты, а также общение с лионскими историками и географами помогло мне оправиться и вновь обрести интерес к работе. Но что сулит нам будущее?

Насчет Коллеж де Франс: будут ли возобновлены занятия в Париже, в оккупированном Париже, а стало быть, под контролем немцев? Этот вопрос не дает мне покоя и, думаю, пока что не может быть решен. В любом случае в Лионе (так мне сказали, да я и сам это понял) будут счастливы предоставить нам пристанище, по крайней мере некоторым из нас. Город большой и не будет слишком переполнен. Говорю Вам об этом на всякий случай...

Пока я остаюсь здесь: Сент-Амур не должен быть оккупирован. Я постараюсь вернуть свой долг лионским коллегам и помогу им, если они попросят, принять выпускные экзамены на бакалавра. А там — посмотрим. Я живу в полном неведении, особенно о судьбе тех, кто мне дорог: родственников и друзей. Совсем ничего о Марке Блоке, что меня очень беспокоит... Почтовая связь с Парижем все еще не восстановилась, с Югом — начинает восстанавливаться.

Заканчиваю это письмо, написанное в основном затем, чтобы дать Вам мой адрес. Что же касается комментариев — увы!

Сердечно Ваш,
Люсьен Февр.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Дюга, Шарль (1885 — 1957) — французский искусствовед, специалист по древнегреческой вазописи. Профессор (с 1928 г.) и декан (с 1939 г.) факультета гуманитарных наук Лионского университета. Академик (с 1942 г.).

² Лериш, Рене (1879 — 1955) — французский хирург, профессор Страсбургского университета (1924—1939), впоследствии почетный профессор Коллеж де Франс.

ПАМЯТИ А. Д. САХАРОВА

Умер Андрей Дмитриевич Сахаров.

Крупнейший ученый, так много сделавший в области термоядерной физики, теоретик, искавший новые пути в науке, практик, создавший водородную бомбу ради поддержания мира путем ядерного сдерживания.

Все это очень важно.

Еще важнее то, что ученый и человек слились в нем воедино, и рядом с нами на нашей земле и в нашей стране жил необыкновенный человек, наложивший отпечаток своей личности на все, что у нас происходило.

Вспоминая и размышляя об А. Д. Сахарове, мы думаем о том, что он оставил нам и каковы для нас «уроки Сахарова».

Величайший его урок — это возможность соединения в человеке и ученом подлинной внутренней свободы и глубокой, связывающей ответственности перед обществом. Поистине независимый, не боявшийся ничего на свете, не руководившийся ничем, кроме собственной совести, он отдал людям свою прекрасную жизнь. Как настоящий теоретик, он размышлял над коренными проблемами жизни общества, но готов был в любую минуту, переходя от размышлений к действию, броситься на помощь страдающему от несправедливости человеку и в этой борьбе не отступал никогда, выполнял свой долг до конца.

Другой урок Сахарова — возможность соединения политики и нравственности. Говорят, что это несовместимо. Конечно, он не был политиком в общепринятом смысле. Но всей своей жизнью он доказал, что твердая нравственная позиция является неизменным условием выработки и сохранения твердой политической позиции.

Еще один урок. Выяснилось, что и один в поле воин, если воин предан идеалу свободы и в каждый данный момент готов сделать выбор, никогда не изменяя ни себе, ни другим.

Сахаров преподавал нам уроки честности и доброты, соединенной со спокойной непримиримостью. Уроки абсолютной естественности, искренности, верности самому себе — на вершине успеха и под огнем преследований. Это дает надежду. Оказывается, все это возможно. Ученый может прожить жизнь так, чтобы не пришлось стыдиться за свои поступки. Оказывается, можно несмотря на травлю и клевету остаться гармоничным и счастливым человеком. Но, может быть, для этого нужно быть Андреем Дмитриевичем Сахаровым?

Сухая старческая фигура, склоненная к плечу голова в венчике легких седых волос, неровная, медленная речь, спокойная доброта в лице, глаза, из которых лился свет правды и добра — таким навсегда запоем его облик.

Большое счастье для нас было — жить в одно время с этим человеком и даже чувствовать себя его коллегами. Безмерное несчастье — его потеря.

С. В. Оболенская

УМЕРЛА ЛИДИЯ ГИНЗБУРГ

Умерла Лидия Яковлевна Гинзбург (1902 —1990). Сейчас исторически и человечески существенно осознать и определить непреходящий смысл жизни, работ и самого душевного стиля Лидии Гинзбург в судьбах русской культуры XX в.

Понять и попытаться включить этот индивидуальный стиль в единый социально значимый образ мыслей (и действий) нашей интеллигенции накануне века XXI-го.

Лидия Яковлевна Гинзбург была — я говорю о своем ощущении — наиболее н о р м а л ь н ы й человек в нашем современном нравственном и интеллектуальном общении. Ее работы, особенно ее записи, опубликованные в последние годы, — это тот чистый, ясный, трезвый воздух, без которого в нашем замутненном, приподнятом, взвинченном, взвихренном, истеричном мире дышать было бы совсем трудно; надеяться — почти невозможно.

Вот многое разъясняющие слова самой Лидии Яковлевны:

«Странные люди дают нам ощущение дифференциации, несовпадения; нормальные люди — радостное переживание точности, безошибочного совпадения с какой-то предощущаемой правильностью, одновременно отвлеченной и практической. Вся структура нормального человека держится на одном из прекраснейших достижений внутренней человеческой культуры — на *здоровом смысле*.

...Здравый смысл — это по преимуществу верное чутье на масштабы и иерархию вещей...

...Не понимаю, — сказал мне Эйхенбаум задумчиво, — как это Вы могли от моря, солнца, акаций и проч. приехать на север с таким запасом здравого смысла...»

Это — из различных страниц «Человека за письменным столом».

И такие записи возможно умножать.

О Лидии Яковлевне даже слова посмертной памяти надо говорить ее ритмом, ее формой мысли. Тогда общение — без которого трудно работать — продолжается. Она всегда умела жить, отстраняя свою жизнь, свой душевный стиль, сохраняя трудное мужество самосознания. Именно потому и горе ее ухода выговаривается только вместе с ней — человеком, без которого многое теряет смысл — Лидией Яковлевной Гинзбург.

Высокий здравый смысл и мужественный историзм — вот чем непохожа Лидия Гинзбург на большинство сегодняшних властителей дум, вот почему она столь необходима в нашей жизни.

Действительно, в круге моего и моих друзей общения — я не знаю человека с таким высоким здравым смыслом. Это — Кантовская *способность суждения*. Способность *судить* о конкретном явлении нашей психической жизни, об *этом* единственном поступке — с высот самого общего мира идей, — но так, что этот единственный, реальный, повседневный поступок *изменяет* самые общие идеи, углубляет и преобразует то самое, «судящее» Я.

Следует нам по горло необходим разум. Необходимо ясное и живое чувство. Но особенно необходима именно способность суждения. А ее

просто нет, ее почти не существовало в нашей истории. Из всех людей, кого я знал, этой способностью — этой творчески воплощенной способностью — в наибольшей степени обладала Лидия Яковлевна. В этом плане — и это не преувеличение некролога, но мое глубокое убеждение: работы Лидии Яковлевны Гинзбург могут быть более переломны в судьбах русской интеллигенции XX в., чем «Вехи» 1909 г. Правда, здесь уже дело за самой нашей интеллигенцией. Сумеет она или нет прочитать необходимые страницы...

Имею в виду, прежде всего, публикацию размышлений за 20-е, 30-е, 40-е, 50-е, 60-е—80-е годы. Это и есть действительное самосознание русской интеллигенции, — ясное, трезвое, суровое и четкое, — которое способно изменить, обратить в истинно цивилизованное русло наши мысли, нашу творческую потенцию. Больше всего в нашей высокой духовной жизни за последние 200 лет нам не хватало и особенно не хватает сейчас именно высокого здорового, здорового смысла, той способности суждения, что свойственна «цивилизации, могущей порождать культуру» (слова Мандельштама, полюбившиеся Лидии Яковлевне).

Когда — в одном из «Тыняновских сборников» — впервые появились заметки Лидии Яковлевны «Поколение на повороте», — эти гениальные строки о судьбах русской интеллигенции после революции, — мы (говорю о себе и своих ближайших друзьях) испытали острое чувство освобождающей радости; читали эти страницы вслух, неоднократно, как лучшие стихи, и сразу же послали автору телеграмму. Это был тот самый необходимый глоток воздуха, без которого стало уже совсем невозможно. С этого времени возникло личное — хотя и не столь частое — общение с Лидией Яковлевной Гинзбург.

Были письма. Никогда я не получал столь точных, ясных, — в самую цель входящих, — мыслей о своих работах. Теперь снова остался без лучшего читателя.

Но сейчас хотел сказать о нашей встрече, примерно за полгода до смерти Лидии Яковлевны. Она была очень слаба. Трудно двигалась. Но вот начался разговор, и — снова радостное чувство — возникло ощущение трезвой, глубокой, ироничной, внешне суховатой и невероятно *точной*, единственно бьющей в точку, — мысли. И, может быть, самое основное ощущение — удивительного совпадения литературоведческого, исследовательского разума и — психологической, личной, отстраненной и тем глубже проникающей в самую сердцевину человеческой глубины постижения.

Удивительно молодой ум и вся человеческая суть: в той странной трагичности, ответственности, неотвратимости решений, что свойственна только молодому человеку, впервые и навсегда решающему свою жизнь и, скажу более жестко — свою профессию, свое мастерство.

По-настоящему трагично, что из нашего мира культуры ушла Лидия Яковлевна Гинзбург.

В. С. Библер

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ	5
ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И ЛИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ (дискуссия)	6
<i>Г. С. Кнабе</i> ИЗМЕНЧИВОЕ СООТНОШЕНИЕ ДВУХ ПОСТОЯННЫХ ХАРАКТЕРИСТИК ЧЕЛОВЕКА	10
<i>Е. Б. Раишковский</i> ЛИЧНОСТЬ КАК ОБЛИК И КАК САМОСТОЯНЬЕ	13
<i>Л. И. Зайцев</i> О ПРИМЕНЕНИИ МЕТОДОВ СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ К ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМУ МАТЕРИАЛУ	15
<i>А. К. Гаврилов</i> ТРАДИЦИОННЫЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ - НЕОБХОДИМОЕ УСЛОВИЕ НОВИЗНЫ	17
<i>Д. В. Панченко</i> ЛИЧНОСТИ СВОЙСТВЕННО НЕКОЕ БЛАГОРОДСТВО	18
<i>М. Л. Гаспаров</i> НУЖНО БЫ ФОРМАЛИЗОВАТЬ ПОНЯТИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ	21
<i>В. И. Павлов</i> ПРЕДПОЧТЕНИЕ - ПРОГРЕССИВНОМУ ИНДИВИДУ	22
<i>С. С. Неретина</i> ЧЕРЕЗ ИДЕЮ ДИАЛОГА КУЛЬТУР	23
<i>Л. С. Васильев</i> ВНЕВРЕМЕННОЙ ФЕНОМЕН ВЫДАЮЩЕЙСЯ ЛИЧНОСТИ И ЕВРОПЕЙСКИЙ ФЕНОМЕН ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ	29
<i>И. Л. Фадеева</i> ТОЛЬКО В ЕВРОПЕ	32
<i>В. А. Шкуратов</i> НЕ ПОЗАБЫТЬ ВЕРНУТЬСЯ НАЗАД	34
<i>Е. С. Штейнер</i> О ЛИЧНОСТИ, ПРЕИМУЩЕСТВЕННО В ЯПОНИИ И КИТАЕ, ХОТЯ, СТРОГО ГОВОРЯ, В ЯПОНИИ И КИТАЕ ЛИЧНОСТИ НЕ БЫЛО	38
<i>Э. Ю. Соловьев</i> ОТ ОБЯЗАННОСТИ К ПРИЗВАНИЮ, ОТ ПРИЗВАНИЯ К ПРАВУ	48
<i>А. Викт. Михайлов</i> НАДО УЧИТЬСЯ ОБРАТНОМУ ПЕРЕВОДУ	56

<i>Л. М. Баткин</i> К СПОРАМ О ЛОГИКО-ИСТОРИЧЕСКОМ ОПРЕДЕЛЕНИИ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ	59
<i>А. Я. Гуревич</i> ЕЩЕ НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ К ДИСКУССИИ О ЛИЧНОСТИ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ	76
КАРТИНА МИРА В ОБЫДЕННОМ СОЗНАНИИ	
<i>Жорж Дюби</i> КУРТУАЗНАЯ ЛЮБОВЬ И ПЕРЕМЕНЫ В ПОЛОЖЕНИИ ЖЕНЩИН ВО ФРАНЦИИ XII в.	90
<i>А. Я. Гуревич</i> СРЕДНЕВЕКОВЫЙ КУПЕЦ	97
<i>Карло Гинзбург</i> ОБРАЗ ШАБАША ВЕДЬМ И ЕГО ИСТОКИ..	132
ГУМАНИТАРНАЯ МЫСЛЬ XX ВЕКА	
<i>Эрнест Геллнер</i> ДВЕ ПОПЫТКИ УЙТИ ОТ ИСТОРИИ	147
НОВЫЕ НАУЧНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ	
<i>Л. П. Ретина</i> СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: НОВЕЙШИЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ БРИТАНСКОЙ И АМЕРИКАНСКОЙ МЕДИЕВИСТИКЕ	167
<i>С. В. Оболенская</i> «ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ» В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ФРГ.	182
ПУБЛИКАЦИИ	
ДВА ПИСЬМА МАРКА БЛОКА И ЛЮСЬЕНА ФЕВРА	
<i>Пер., коммент. и вступ. ст. И. С. Филиппова</i>	199
SUMMARIES.	212
ПАМЯТИ А. Д. САХАРОВА.	216
УМЕРЛА ЛИДИЯ ГИНЗБУРГ.	217

CONTENTS

EDITORIAL	5
INDIVIDUALITY AND PERSONALITY IN HISTORY (Discussion)	6
<i>G. S. Knabe</i>	
A CHANGING CORRELATION OF THE TWO CONSTANT TRAITS OF MAN	10
<i>E. B. Rashkovsky</i>	
PERSONALITY AS AN IMAGE AND A SENSE OF SELF	13
<i>A. I. Zaytsev</i>	
ON THE APPLICATION OF METHODS OF MODERN PSYCHOLOGY TO HISTORIC CULTURAL MATERIAL	15
<i>A. K. Gavrilov</i>	
TRADITIONAL HISTORICAL AND PHILOLOGICAL METHODS AS AN INEVITABLE CONDITION FOR NOVELTY	17
<i>D. V. Panchenko</i>	
A PERSONALITY IS APT TO HAVE A CERTAIN NOBLENES.	18
<i>M. L. Gasparov</i>	
THE NOTION OF INDIVIDUALITY OUGHT TO BE FORMALIZED	21
<i>V. I. Pavlov</i>	
PREFERENCE TO A PROGRESSIVE INDIVIDUAL	22
<i>S. S. Neretina</i>	
THROUGH THE IDEA OF A DIALOGUE OF CULTURES	23
<i>L. S. Vasilyev</i>	
THE TIMELESS PHENOMENON OF AN OUTSTANDING PERSONALITY AND THE EUROPEAN PHENOMENON OF INDIVIDUALITY	29
<i>I. L. Fadeyeva</i>	
IN EUROPE ONLY	32
<i>V. A. Shkuratov</i>	
NOT TO FORGET TO TURN BACK	34
<i>E. S. Shteiner</i>	
ON PERSONALITY: PARTICULARLY IN JAPAN AND CHINA, THOUGH, STRICTLY SPEAKING, THERE WAS NONE	38
<i>E. Yu. Solovyov</i>	
FROM OBLIGATION TO CALLING, FROM CALLING TO RIGHT	48
<i>A. Vict. Mikhaylov</i>	
ONE SHOULD LEARN BACK TRANSLATION	56

<i>L. M. Batkin</i>	
ON THE ARGUMENT ABOUT THE LOGICO-HISTORICAL DEFINITION OF INDIVIDUALITY	59
<i>A. J. Gurevitch</i>	
SOME MORE REMARKS ON THE DISCUSSION ABOUT PERSONALITY AND INDIVIDUALITY IN THE HISTORY OF CULTURE	76
VISION OF THE WORLD IN COMMON CONSCIOUSNESS	
<i>Georges Duby</i>	
AMOUR COURTOIS ET PROMOTION FEMININE. FRANCE. XII ^e SIECLE	90
<i>A. J. Gurevitch</i>	
MEDIEVAL MERCHANT	97
<i>Carlo Ginzburg</i>	
THE IMAGE OF WITCHES' SABBATH AND ITS SOURCES	132
HUMANITARIAN THOUGHT: THE 20 th CENTURY	
<i>Ernest Gellner</i>	
TWO ESCAPES FROM HISTORY	147
NEW TRENDS IN SCIENCE	
<i>L. I. Repina</i>	
SOCIAL HISTORY AND HISTORICAL ANTHROPOLOGY: NEW TENDENCIES IN BRITISH AND AMERICAN MEDIEVAL HISTORIOGRAPHY TODAY	167
<i>S. V. Obolenskaya</i>	
«EVERYDAY HISTORY» IN TODAY'S HISTORIOGRAPHY OF THE FRG	182
PUBLICATIONS	
TWO LETTERS OF MARC BLOCH AND LUCIEN FEBVRE	
<i>Transl. Comment, and Intr. by I. S. Filippov</i>	199
SUMMARIES	212
TO THE MEMORY OF A. D. SAKHAROV	216
LIDIA GHINZBURG HAS DIED	217

Научное издание

ОДИССЕЙ

Человек в истории

1990

Утверждено к печати
Институтом всеобщей истории
Академии наук СССР

Редактор издательства

О. Б. Константинова

Художник

А. Д. Смеляков

Художественный редактор

Н. Н. Михайлова

Технический редактор

З. Б. Павлюк

Корректоры

Р. С. Алимova, Ф. Г. Сурова

ИВ № 46609

Сдано в набор 26.02.90.

Подписано к печати 24.01.91

Формат 70X90/16

Бумага офсетная № 1

Гарнитура обыкновенная

Печать офсетная

Усл. печ. л. 16,38. Усл. кр. отт. 17,8. Уч.-изд. л. 16,8

Тираж 20 000 экз. Тин. зак. 159

Цена 2 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени

издательство «Наука»

117864 ГСП-7, Москва В-485

Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени

Первая типография издательства «Наука»

199034 Ленинград, В-34

9 линия, д. 12

ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ

ОДИССЕЙ.
ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ
1991

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ СЕГОДНЯ

«Школа „Анналов”» и современные подходы в исторической науке

Ю. Л. Бессмертный. «Анналы»: переломный этап?

Жак Ле Гофф (Париж). С небес на землю. Перемены в системе ценностных ориентации в Западной Европе XII—XIII вв.

Жорж Дюби (Париж). Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г.

Войцех Вжозек (Познань). Историография как игра метафор. Судьбы «новой исторической науки».

А. Я. Гуревич. «Добротное ремесло». Первая биография Марка Блока.

А. Л. Ястребицкая. Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиевистике.

В. А. Шкуратов. Историческая психология на перекрестках человекознания.

А. Г. Пондопуло. От этнографии-описания к этнографии-диалогу.

Народная и ученая культура

Михаэль Рихтер (Констанц). Латынь — ключ к пониманию мира раннего средневековья?

А. Г. Левинсон. Попытка реставрации балаганных гуляний в нэповской России. (К социологии культурных форм).

Картина мира в обыденном сознании

С. В. Оболенская. Образ немца в русской народной культуре XVIII—XIX вв.

Книга высылается наложенным платежом.

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу: 117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, 14, корп. 2, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»; 252107 Киев, Татарская ул., 6, магазин «Книга — почтой»; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкнига», имеющий отдел «Книга — почтой».

Почему этот сборник назван "Одиссеем"?

Наш "Одиссей" — путешествие по странам и столетиям мировой культуры.

Одиссей всюду гость и странник — в пещере Циклопа, у феаков, на острове Цирцеи, в гроте Калипсо. Так и культура всегда есть путь и встреча. По словам Бахтина, культура осознает себя лишь на границе с другими духовными мирами. Одиссей — наше собственное культурное сознание, имеющее дело с иными культурами, сохраняющее способность вслушиваться и удивляться. Современная культура в этом нескончаемом странствии и посредством его стремится к себе. Ведь всего трудней для понимания мы сами для себя. Случайно ли Одиссей не был узан на родной Итаке?

Одиссей — то, что связует разные культуры сквозной нитью, 'это путешествие каждого культурного мотива и каждой формы, это сходство, повторяемость, инвариантность самых экзотических историко-культурных ситуаций. Одиссей и сам как бы первый этнограф и культуролог, он побывал в докультурных краях, втягиваемых его странствиями в ойкумену, освежающих культуру.

Наконец, образ Одиссея - это символ неизвестности, надежды и выживания культуры вопреки всем неслыханным испытаниям, выпавшим на ее долю в XX столетии.